School of Theology at Claremont
1001 1328502

Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Herder'sche Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau.

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

PROF. DR. W. FELL IN MÜNSTER I. W., PROF. DR. J. FELTEN IN BONN, PROF. DR. G. HOBERG IN FREIBURG I. B., PROF. DR. N. PETERS IN PADERBORN, PROF. DR. A. SCHÄFER IN BRESLAU, PROF. DR. P. VETTER IN TÜBINGEN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR. **O. BARDENHEWER** IN MÜNCHEN.

Die am 18. November 1893 ausgegebene Encyklika Leos XIII. *Providentissimus Deus* hat auch in den kirchlichen Kreisen Deutschlands freudigen, ja begeisterten Widerhall geweckt. Der oberste Lehrer und Leiter der Kirche will das Studium des Buches der Bücher einem neuen Aufschwunge entgegenführen. Er schildert in warmen Worten die Bedeutung und die Fruchtbarkeit dieses Studiums, zeichnet die Bahnen vor, in welchen dasselbe sich bewegen und entfalten soll, und richtet einen ernsten Mahnruf an die katholische Gelehrtenwelt, mit erneutem Eifer und in möglichst reicher Schar auf den Kampfplatz zu treten, um die Angriffe des modernen Unglaubens auf die Heilige Schrift zurückzuweisen.

Die frühern Kundgebungen Leos XIII. zu Gunsten des Studiums der christlichen Philosophie und des Studiums der Kirchengeschichte haben, wie der Heilige Vater selbst mit Genugthuung hervorhebt, vielerorts empfänglichen Boden gefunden und auch schon erfreuliche Früchte gezeitigt. Von dem Verlangen beseelt, dass die Encyklika über das Studium der Heiligen Schrift nicht minder reich an Wirkung und Erfolg sein möge, haben die oben bezeichneten Vertreter der Bibelwissenschaft sich zusammengeschlossen, um ein neues Organ für wissenschaftliches Bibelstudium ins Leben zu rufen. Dasselbe nennt sich „Biblische Studien", stellt sich ganz und voll auf den Boden der von dem höchsten Hüter des Glaubensgutes verfochtenen Lehren und Grundsätze und will mitwirken zur Hebung und Förderung des Studiums der Heiligen Schrift im katholischen Deutschland.

Es ist ein sehr weites Feld, welches die Biblischen Studien in Bearbeitung nehmen wollen. Nicht bloss die eigentliche Exegese, sondern auch die biblischen Einleitungswissenschaften, die biblische Philologie, Hermeneutik und Kritik, die biblische Geschichte, Archäologie und Geographie sowie die Geschichte dieser Disciplinen wollen sie in ihren Bereich ziehen. Ebenso weit reicht aber auch der Kreis, an welchen die Herausgeber sich mit der Bitte um thätige Mitarbeiterschaft wenden. Die Biblischen Studien wollen nicht bloss Beiträge aus der Feder der oben Bezeichneten und fachgenössischer Gelehrten bringen, sondern insbesondere auch jüngern Kräften die so oft vermisste Gelegenheit zur Veröffentlichung wissenschaftlicher Arbeiten bieten.

Die Studien erscheinen in der Form von Heften, welche in zwangloser Folge ausgegeben werden und im Durchschnitt etwa sechs Bogen umfassen sollen. In der Regel wird jedes Heft eine in sich abgeschlossene Studie enthalten. Je 4—6 Hefte werden einen Band bilden. Jedes Heft und jeder Band sind einzeln käuflich.

(Die Titel der bis jetzt erschienenen Hefte siehe umstehend.)

Von den „Biblischen Studien“ liegt vollständig vor:

I. Band. (5 Hefte.) gr. 8°. (XLIV u. 606 S.) *M.* 10.60.

Die einzelnen Hefte enthalten:

1. Heft: **Der Name Maria.** Geschichte der Deutung desselben. Von Dr. *O. Bardenhewer.* Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. gr. 8°. (X u. 160 S.) *M.* 2.50.

„. . . Prof. Bardenhewer hat die Oberleitung der Redaction übernommen und mit einer Abhandlung aus seiner eigenen Feder über die Geschichte der Deutung des Namens Maria die ‚Studien‘ in der denkbar vortheilhaftesten Weise eröffnet. . . . Die methodische Behandlung eines Themas wie des von Bardenhewer gewählten ist nicht nur für Theologen, sondern auch für Philologen, Literar- und Culturhistoriker in hohem Grade lehrreich. Denn die Geschichte der Deutung des Namens Maria birgt ein gutes Stück der Geschichte der Marienverehrung in sich, über deren Bedeutung für die Culturgeschichte des Mittelalters man wohl kein Wort zu verlieren braucht. — Wir wünschen den ‚Biblischen Studien‘ von Herzen einen gedeihlichen Fortgang!“

(Allgemeine Zeitung. München 1895. [Nr. 300,] Beilage Nr. 250.)

2. Heft: **Das Alter des Menschengeschlechts** nach der Heiligen Schrift, der Profangeschichte und der Vorgeschichte. Von Dr. *P. Schanz.* Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. gr. 8°. (XII u. 100 S.) *M.* 1.60.

„Die vorliegende Schrift, ein Erzeugniss aus berufenster Feder, handelt über eine Frage, die durch das kecke Vorgehen glaubensfeindlicher Forscher arg verdunkelt und verwirrt ward und daher den Vertheidiger der Offenbarungsreligion dringlich auffordert, sich mit den Fortschritten der Bibelauslegung wie mit den gesicherten Ergebnissen geschichtlicher und vorgeschichtlicher Untersuchungen bekannt zu machen. Gleich ausgezeichnet durch umfassende Gelehrsamkeit wie durch Gründlichkeit, Umsicht und Genauigkeit, erfüllt sie die hochgespannten Erwartungen, welche deren Ankündigung begleiteten. . . .“ (Literar. Rundschau. Freiburg 1896. Nr. 4.)

3. Heft: **Die Selbstvertheidigung des heiligen Paulus im Galaterbriefe** (1, 11 bis 2, 21). Von Prof. Dr. *J. Belser.* Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. gr. 8°. (VIII u. 150 S.) *M.* 3.

„Les fascicules des *Études bibliques* publiées sous la direction du Dr. Bardenhewer se succèdent assez promptement. Le troisième est consacré à une question exégétique du plus haut intérêt: le sens, la portée et l'époque de la défense personnelle de St. Paul dans l'épître aux Galates (1, 11—2, 21), et son débat avec St. Pierre au sujet des observances mosaïques. L'auteur, M. Belser, établit d'abord d'une manière très nette, quels sont les Galates auxquels l'apôtre adresse sa lettre, puis fait l'exégèse des textes en question, précise l'argumentation de St. Paul, sa véritable portée, et met ainsi dans son vrai jour le récit des actes sur le concile des Apôtres à Jérusalem. M. Belser a utilisé les travaux récents sur cette question si agitée actuellement des origines chrétiennes, reconnaît la valeur des variantes du Codex Bezae et rejette l'opinion de Zahn, d'après lequel le débat entre St. Pierre et St. Paul aurait précédé le concile de Jérusalem. Tout ce travail témoigne des excellents principes qui dirigent l'exégète de Tubingue, auquel la théologie, la philologie et l'histoire sont également familières.“

(Revue Bénédictine. Maredsous 1896. Nr. 6.)

4. u. 5. Heft: **Die Prophetische Inspiration.** Biblisch-patristische Studie von Dr. *Franz Leitner.* Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. gr. 8°. (XIV u. 196 S.) *M.* 3.50.

„L'inspiration des livres sacrés a occupé bon nombre de théologiens dans ces derniers temps, et l'on peut dire que cet important problème est devenu une question d'actualité, dont le savant chrétien ne peut plus se désintéresser. Rien qu'à ce titre, le livre de M. Leitner serait digne d'attirer l'attention; on n'a qu'à l'ouvrir, il la fixera, sur plus d'un point, par des mérites exceptionnels. Dès les premières pages on est captivé par la précision qui synthétise, circonscrit et oriente le sujet à traiter comme aussi par la grande lucidité d'exposition que l'on rencontre en entrant dans le détail. Doctrine claire et solide sur une matière obscure et délicate: tel est, à notre avis, le rare et spécial avantage de ce beau travail. . . .“ (Revue Bénédictine. Maredsous 1896. Nr. 11.)

II. Band, 1. Heft: **St. Paulus und St. Jacobus über die Rechtfertigung.** Von Dr. theol. *Bernhard Bartmann.* Mit Approbation des hochw. Kapitels-Vicariats Freiburg. gr. 8°. (X u. 164 S.)

BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

PROF. DR. W. FELL IN MÜNSTER I. W., PROF. DR. J. FELTEN IN BONN,
PROF. DR. G. HOBERG IN FREIBURG I. B., PROF. DR N. PETERS IN PADERBORN,
PROF. DR. A. SCHÄFER IN BRESLAU, PROF. DR. P. VETTER IN TÜBINGEN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR. O. BARDENHEWER IN MÜNCHEN.

ZWEITER BAND.

ERSTES HEFT.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.
1897.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.

ST. PAULUS UND ST. JACOBUS

ÜBER

DIE RECHTFERTIGUNG.

VON

DR. THEOL. BERNHARD BARTMANN,
RELIGIONSLEHRER IN DORTMUND.

MIT APPROBATION DES HOCHW. KAPITELS-VICARIATS FREIBURG.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.
1897.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorwort.

Die Frage nach dem Verhältniss zwischen Paulus und Jacobus hat mir seit meinen theologischen Studien stets vieles Interesse abgewonnen. In ihr spiegelt sich wie kaum in einer andern katholische und protestantische Schriftauffassung wider. „Glaube und Werke“ oder „Glaube allein“, dieser Kernpunkt der Controverse zwischen Katholiken und Protestanten, erhält durch Vergleichung genannter Apostel wie seine beste Beleuchtung so auch wissenschaftlich klarste Entscheidung. In der Natur der Sache liegt es daher, dass die Arbeit eine apologetische Tendenz erhielt. Dass auch die protestantische Theologie an dieser Frage regstes Interesse hat, beweisen die darüber fast alljährlich erscheinenden grössern und kleinern Publicationen. Alle Gegner zu Worte kommen zu lassen, war bei der Gleichheit der Ansichten in den verschiedenen Parteirichtungen nicht nöthig; die meisten, zumal bedeutendsten neuerer Zeit habe ich berücksichtigen zu sollen geglaubt. Vielfache Anregung und Fingerzeige in schwierigeren Partien schöpfte ich aus Herrn Professor Dr. Schanz' bekanntem Artikel „Jacobus und Paulus“, Tüb. Quartalschrift 1880. Auch den Herren Professoren Dr. Belser und Dr. Bardenhewer bin ich zu Dank verpflichtet.

226316

Mit dem Interesse an der Arbeit verband ich das praktische Ziel, mir den theologischen Doctorgrad zu erwerben. Die hochwürdige theologische Facultät Tübingen, der ich zu diesem Zwecke die Abhandlung unterbreitete, hat ihr den erforderlichen wissenschaftlichen Werth zuerkannt.

Dortmund, am Feste des heiligen Erzengels Michael 1896.

Der Verfasser.

Inhalt.

Vorwort S. v.

I. Einleitung.

Stand der Frage.

Ansichten der Väter: Augustin, Chrysostomus, Oekumenius, Theophylakt, Beda; die nachtridentinischen Exegeten S. 1 ff. — Die neuern Erklärer S. 5 ff. — Der Jacobusbrief in der protestantischen Exegese S. 9 ff.

II. Der Apostel Paulus.

§ 1. Der Apostel der Gnade.

Kurzer Lebensabriss des Apostels bis zu seiner Bekehrung S. 18 ff.

§ 2. Seine Stellung zum jüdischen Gesetze.

Die Praxis des Apostels auf seiner ersten Missionsreise S. 20 ff. — Paulus und die Urapostel auf dem Apostelconvent S. 23. — Stellung der Judenchristen zum Gesetze auch nach dem Apostelconvent unverändert; Rücksicht sämtlicher Apostel auf jüdische Sitte S. 24 ff. — Gefahr des Rückfalls in altjüdische Anschauungen S. 26. — Pauli Kampf gegen die Judaisten S. 27. — Der alte Bund und sein Verhältniss zu Glaube und Gnade S. 28 f. — Werke ohne rechten Geist S. 30 f. — Ueberschätzung des Gesetzes, Gründe dieser falschen Ueberschätzung S. 32 ff. — Werth und Bedeutung des Gesetzes nach Paulus; aus dem νόμος keine δικαιοσύνη S. 34 ff.; das Gesetz der Uebertretungen wegen gegeben S. 36 f., im Kampf mit der σάρξ schwach S. 38. — Gute Wirkung des Gesetzes S. 39.

§ 3. Ἡ πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Fides salvifica im protestantischen Sinne, im katholischen S. 40 f. — Wortbedeutung von πίστις S. 42, ihr Object S. 44. — Der Abrahamglaube S. 45. — Glaube ein Willensact S. 46, ein Gehorsam gegen Gott. Inbegriff der paulinischen πίστις S. 47. — Die πίστις eine Gnade S. 48.

§ 4. Πίστις καὶ ἀγάπη.

Πίστις kein pures ὄργανον ληπτικόν S. 50. — Erklärung von 1 Kor. 13, 3. 13. Gal. 5, 6 S. 51 ff. — Fides charitate formata, Ritschl, Franzelin, Thomas S. 53 f. — Verhältniss von πίστις und ἀγάπη S. 55.

§ 5. Ἡ δικαιοσύνη θεοῦ.

Die Auffassung davon bei den Juden, bei den Protestanten S. 56 ff.; katholische Auffassung S. 60. — Erklärung von Röm. 1, 16 f. S. 61. — Die Neubelebung S. 62 f. — Die Hinwegnahme der Sünde S. 65. — Adam und Christus S. 66. — Δικαιοῦν S. 66 ff. — Rechtfertigung und Heiligung S. 70 f.

§ 6. Glaube und Rechtfertigung.

Wie der Glaube rechtfertigt S. 72 f. Glaube nicht adäquate Ursache der Rechtfertigung, πίστις λογίζεται εἰς δικαιοσύνην S. 73 f. — Warum ein göttliches λογίζειν möglich ist S. 75. Πίστις Mittel der Rechtfertigung S. 76 f.

III. Der Apostel Jacobus.

§ 1. Seine Stellung zum Gesetze.

In der Praxis S. 78 f. — Falsche Auffassung seiner Stellung zu Paulus S. 80 ff. — Angemessenheit seines gesetzlichen Wandels S. 84. — Seine theoretische Stellung zum Gesetze in seinem Briefe S. 85. — Sein νόμος-Begriff, der λόγος ἀληθείας S. 86 ff. — Harmonie zwischen Praxis und Theorie S. 92.

§ 2. Ἡ πίστις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Unberechtigter Tadel seines πίστις-Begriffs S. 93. — Die vollbegriffliche πίστις: 1, 2—4, 6; 5, 15; 2, 1. 5 S. 94 ff. — Die πίστις im Abschnitt 2, 14—26 S. 102. — Die πίστις der Dämonen, Abrahams und Rahabs Glaube; zweierlei Glauben S. 103 f.

§ 3. Die Werke und ihr Verhältniss zum Glauben.

Ἔργον, ἔργα 1, 4; 1, 21—25; 3, 13; 1, 26 f. S. 107 ff. — Die Perikope 2, 14—26 S. 111 ff. — Grund der losen Verknüpfung von Werken und Glauben S. 124 ff.

§ 4. Die Rechtfertigung.

Erklärung von 1, 18; 2, 14. 18 S. 126 ff. — Subjective Vorbedingung für das δικαιοῦσθαι S. 130. — Abrahams und Rahabs Rechtfertigung S. 130 ff. — Keine doppelte Rechtfertigung S. 133 f. — Widerlegung protestantischer Erklärungsversuche des δικαιοῦν S. 135 ff.

IV. Paulus und Jacobus.

§ 1. Vergleichung beider Apostel.

Verschiedenheit zwischen beiden S. 140 ff.:

1. im schriftstellerischen Standpunkt,
2. in Lebenserfahrung und Charakter,
3. daher auch in der Lehre von der Rechtfertigung.

Kein Widerspruch zwischen beiden S. 146 ff.:

1. in der Lehre von den Werken,
2. im Glaubensbegriff,
3. in der Auffassung des Verhältnisses von Glauben und Werken,
4. in der Rechtfertigung.

Ἐν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα ἐλάλησε S. 150. — Die Schriftentstehung nach altprotestantischer, modern-rationalistischer und nach katholischer Anschauung S. 150.

§ 2. Bewusste Bezugnahme des Jacobus auf Paulus.

Gründe für eine solche Annahme S. 151 f. — Polemik nicht gegen Paulus, sondern gegen dessen Verdreher S. 154. — Umfang der Abhängigkeit S. 156. — Die Zeitlage des Briefes S. 158 f.

Anhang (zu S. 92) S. 160.

I. Einleitung.

Stand der Frage.

Οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως (Gal. 2, 16; vgl. Röm. 3, 28).

Ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον (Jac. 2, 24).

Die Frage nach dem Verhältniss dieser beiden apostolischen Lehrsätze zu einander hat die Exegeten in alter und neuer Zeit vielfach beschäftigt. Schon zur Zeit des hl. Augustinus fiel die eigenthümliche Stellung der kleinen Epistel des Bruders des Herrn zu einigen Schriften des grossen Völkerapostels auf. Es konnte den Lesern der heiligen Bücher unmöglich entgehen, dass Jacobus mit seinem δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων zu Paulus, äusserlich betrachtet, eine diametral entgegengesetzte Stellung einnahm. Hatte Paulus gelehrt, dass der Mensch gerechtfertigt werde durch den Glauben ohne die Werke des Gesetzes, so behauptete Jacobus, dass der Mensch durch den Glauben ohne die Werke nicht gerechtfertigt werde. Hatte Paulus gesagt: „Wenn Abraham aus Werken gerechtfertigt ward, hat er einen Ruhm, aber nicht bei Gott“ (Röm. 4, 2), so fragte Jacobus: „Abraham, unser Vater, ward er nicht aus Werken gerechtfertigt?“ (2, 21.)

Diese scheinbaren Antithesen des Jacobus zu Paulus mussten von selbst in die Augen springen. Es kann daher auch die Wahrnehmung nicht befremden, dass schon früh die Väter sich mit dem wichtigen exegetischen Problem befassten, dieselben auszugleichen, und zwar in einer Weise, die beiden Aposteln gerecht wurde. Dass zwischen den beiden heiligen

Schriftstellern, welche beide aus derselben lautern Quelle geschöpft, beide von demselben πνεῦμα beim Schreiben inspirirt waren[1], in ein und derselben Lehre, die noch dazu eine Grundlehre des Christenthums war, kein realer Widerspruch, keine objective Lehrdifferenz bestehen könne, musste den Vätern von vornherein feststehen. Soweit sie sich auf eine Besprechung der Frage einlassen, ist denn auch ihre Ansicht über das Verhältniss der beiden Apostel zu einander ganz einhellig: sie lehren eine bewusste Beziehung des Jacobus auf Paulus, stellen aber einen Widerspruch zwischen beiden durchaus in Abrede.

Augustinus ist der erste von den Vätern, der wiederholt auf die in Rede stehenden Sätze der beiden Apostel zu sprechen kommt. In seiner Schrift: „De fide et operibus" (Migne XL, 211) gibt er den Zweck des Jacobusbriefes zugleich mit dem der andern katholischen Briefe im allgemeinen an. Er sagt, in der apostolischen Zeit seien, durch dunkle Stellen der paulinischen Schriften verleitet, manche auf den Irrthum verfallen, den Glauben allein für genügend zum Heile zu halten. Hierdurch seien die katholischen Briefe veranlasst, „ut vehementer astruant fidem sine operibus non prodesse" (De fide et op. c. 14).

Den besondern Zweck des Jacobusbriefes erörtert er dann in einer andern Schrift: „De diversis quaestionibus octoginta tribus liber unus", quaest. 76 (Migne l. c. 87 sqq.), wo er eine Ausgleichung zwischen Jac. 2, 20 und Röm. 3, 28 gibt. Jacobus wolle Missverständnisse, die über die paulinische Rechtfertigungslehre obwalteten, zerstreuen und zeigen, wie Paulus zu verstehen sei. Deshalb benutze er auch wie Paulus das Beispiel von Abraham[2].

[1] Chrysostom. (zu Jac. 2, 20 f.): ἓν καὶ τὸ αὐτὸ Πνεῦμα λαλῆσαν.

[2] Quoniam Paulus apostolus praedicans, iustificari hominem per fidem sine operibus, non bene intellectus est ab iis, qui sic acceperunt dictum, ut putarent, cum semel in Christum credidissent, etiamsi male operarentur et facinorose flagitioseque viverent, salvos esse posse per fidem: locus iste huius epistolae (2, 17—24) eundem sensum Pauli apostoli, quomodo sit intelligendus, exponit. Ideoque magis Abrahae utitur exemplo, vacuam esse fidem, si non bene operatur, quoniam Abrahae exemplo etiam Paulus apostolus usus est, ut probaret iustificari hominem per fidem sine operibus legis (Röm. 4, 2).

Dem Nachweis, dass trotz scheinbarer Discrepanz zwischen beiden Aposteln dennoch Uebereinstimmung herrsche, widmet er dann den grössten Theil der Ausführungen in derselben quaestio. Jacobus zeige durch Erwähnung der opera bona Abrahae, die dessen Glauben begleiteten, dass Paulus nicht so zu verstehen sei, als werde der Mensch gerechtfertigt aus dem Glauben allein ohne Werke, sondern vielmehr, „ut nemo meritis priorum operum arbitretur, se pervenisse ad donum iustificationis, quae est in fide". Die Juden hätten sich gerühmt, durch Gesetzesübung zur Gnade des Evangeliums gelangt zu sein, daher sie auch den Unbeschnittenen dieselbe nicht zuerkennen wollten. Das Beispiel Abrahams gebrauche Paulus zum Erweis der Gerechtigkeit ohne die Werke des Gesetzes, das ja zur Zeit des Patriarchen noch nicht existirte, Jacobus zum Beweis der Verbindung von Glauben und Werken im Leben Abrahams. Letzterer zeige, wie die Predigt des Apostels Paulus zu verstehen sei. No. 2: „Nam qui putant istam Iacobi apostoli sententiam contrariam esse illi Pauli apostoli sententiae, possunt arbitrari, etiam ipsum Paulum sibi esse contrarium, quia dicit alio loco: non enim auditores legis iusti sunt apud Deum, sed factores legis iustificabuntur" (Röm. 2, 15). Er führt dann noch Gal. 5, 6; Röm. 8, 13; Gal. 5, 19 und 1 Kor. 6, 9 ff. an, zu zeigen, dass Paulus gute Werke fordere, und verweist auf Matth. 7, 21; Luc. 6, 46; Matth. 7, 24 ff., wo Christus auf Werke dringt, und schliesst: „Quapropter non sunt sibi contrariae duorum apostolorum sententiae Pauli et Iacobi, cum dicit unus, iustificari hominem per fidem sine operibus, et alius dicit, inanem esse fidem sine operibus: quia ille dicit de operibus, quae fidem praecedunt, iste de iis, quae fidem sequuntur; sicut etiam ipse Paulus multis locis ostendit."

Unter den griechischen Vätern ist Chrysostomus der erste, der sich mit der Ausgleichung des Paulus und Jacobus beschäftigt[1]. Er stellt (zu Jac. 2, 20 f.) bei der Betrachtung

[1] Πῶς ὁ αὐτὸς Ἀβραὰμ καὶ τῆς ἀπράκτου καὶ τῆς μετὰ τῶν ἔργων πίστεώς ἐστιν εἰκών; ἀλλ' ἕτοιμον ἐκ τῶν θείων γραφῶν τὴν λύσιν ἐπαγαγεῖν. Ὁ γὰρ εἰς Ἀβραὰμ τοῖς χρόνοις διαστελλόμενος ἑκατέρας πίστεώς ἐστιν εἰκών· καὶ τῆς πρὸ

des verschiedenen Gebrauches des Abrahambeispieles den Satz auf, dass beide Apostel sich keineswegs entgegen seien (οὐκ ἐναντία ταῦτα). Der eine Abraham war zu verschiedenen Zeiten das Vorbild eines besondern Glaubens. Es sei zu unterscheiden zwischen dem Glauben vor der Taufe (Paulus) und dem Glauben nach der Taufe (Jacobus). Ersterer sei noch ohne Werke, letzterer dagegen mit Werken verbunden. Doch weist schon Cyrillus Alexandrinus[1] darauf hin, dass Abrahams Glaube wirksam war, ehe er den Isaak erhalten hatte, und diesen als Lohn des Glaubens empfing, und dass andererseits auch bei der Opferung des Sohnes der Glaube nicht fehlte.

Wie Chrysostomus mit seiner Unterscheidung zwischen dem Glauben vor der Taufe und nach der Taufe für die spätern griechischen Exegeten, besonders Oekumenius (10. Jahrhundert) und Theophylakt (11. Jahrhundert), massgebend geworden ist[2], so lehnen sich in der lateinischen Kirche die nachfolgenden an Augustinus.

τοῦ βαπτίσματος, τῆς μὴ ἐπιζητούσης ἔργα, μόνον δὲ τὴν ὁμολογίαν καὶ τὸ ῥῆμα τῆς σωτηρίας, ᾧ δικαιούμεθα πιστεύοντες εἰς Χριστόν, καὶ τῆς μετὰ τὸ βάπτισμα τῆς συνεζευγμένης τοῖς ἔργοις. οὕτως οὐκ ἐναντίον φαίνεται τὸ ἐν τοῖς Ἀποστόλοις ἓν καὶ τὸ αὐτὸ λαλῆσαν Πνεῦμα. περί τε τῆς πρὸ τοῦ βαπτίσματος πίστεως τῆς μὲν δι' ὁμολογίας ψιλῆς καὶ ἀπράκτου, δικαιοσύνης τὸν προσερχόμενον, ἱκανὸν ἔχοντα σωτηρίας ἐφόδιον τὸν θεῖον λουτρόν, εἴγε παραχρῆμα μεταστὰς τοῦ βίου· τῆς δέ, τὸν ἤδη βεβαπτισμένον ἀπαιτούσης καὶ ἀγαθῶν ἔργων ἐπίδειξιν, καὶ πρὸς ἕτερον μέτρον ἀναγούσης αὐτόν· διὸ καὶ ἁρμοδίως ἄγαν ὁ Ἰάκωβος ἔφη περὶ αὐτῆς, „καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη". καὶ γὰρ καὶ ὁ Παῦλος συνᾴδει λέγων αὐτῷ ἑτέρωθι, διδάσκων τὴν μετὰ τὸ βάπτισμα πίστιν, τὴν διὰ τῶν ἔργων τελείωσιν ἀπαιτεῖν· λέγει γάρ, „οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη". (Cramer, Catenae p. 15.)

[1] Ἐπειδὴ ὁ μακάριος Ἰάκωβος τὸν Ἀβραὰμ λέγει ἐξ ἔργων δικαιοῦσθαι ἀνενεγκόντα Ἰσαὰκ τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον· ὁ δὲ Παῦλος λέγει αὐτὸν ἐκ πίστεως δεδικαιῶσθαι, οὕτω τὴν δοκοῦσαν ἐναντιότητα νοητέον· ὅτι πρὸ μὲν τοῦ ἔχειν τὸν Ἰσαὰκ ἐπίστευσεν, καὶ μισθὸν πίστεως ἔλαβε τὸν Ἰσαάκ· ὅμως καὶ ὅτε ἀνήνεγκε τὸν Ἰσαὰκ ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον, οὐ μόνον τὸ ἔργον ἐποίει ὃ προσετάγη, ἀλλὰ καὶ τῆς πίστεως οὐκ ἀνέστη, „ὅτι ἐν τῷ Ἰσαὰκ μέλλει τὸ σπέρμα αὐτοῦ πολυπληθεῖν ὡς τὰ ἄστρα, λογισάμενος ὅτι καὶ ἐκ νεκρῶν ἐγεῖραι δυνατὸς ὁ Θεός". (Cramer l. c. p. 17.)

[2] Oekumenius fügt der patristischen Erklärung noch eine eigene bei. Er nimmt bei beiden Aposteln verschiedene Glaubensbegriffe an und unterscheidet zwischen dem Glauben bei Jacobus, der eine blosse Zu-

Beda (Migne XCIII, 22) folgt in der Bestimmung der Veranlassung des Jacobusbriefes wörtlich der von Augustinus Quaest. 76 ausgesprochenen Ansicht. In der Erklärung des Abrahambeispieles geht er indessen über Augustinus hinaus. Er knüpft bei seiner Exposition über Jac. 2, 21 an Hebr. 11, 7 ff. an, wobei er die Verbindung von Glauben und Werken bei demselben geschichtlichen Ereignisse leicht nachzuweisen vermag: „Si quidem in uno eodemque facto beati Abraham Iacobus operum eius magnificentiam, Paulus fidei constantiam laudavit. Nec tamen disparem diversamque Jacobo protulit Paulus sententiam. Sciebant namque ambo, quia Abraham et fide et operibus erat perfectus, et ideo quisque eorum illam magis in eo virtutem praedicavit, qua suos auditores amplius indigere perspexit.“ Eine nähere Bestimmung des Verhältnisses der Glaubenswerke zur Rechtfertigung sowie zum Stande der Rechtfertigung gibt Beda nicht.

Auch bei den spätern Exegeten des Mittelalters, lateinischen wie griechischen, vermisst man ein näheres Eingehen auf die einzelnen Fragepunkte; sie begnügen sich meist mit dem allgemeinen Nachweis der Harmonie zwischen beiden Aposteln. Sie schliessen die Werke des Gesetzes vom Heile aus und lehren die Nothwendigkeit guter Werke.

Durch das Concil von Trient wurde die katholische Rechtfertigungslehre zum erstenmal in allseitiger Bestimmtheit und lichtvoller Klarheit festgestellt. Die Fragen über das Wesen der Gerechtigkeit und Rechtfertigung, ihre Vorbedingungen seitens des Menschen, ihre Wirkung u. s. w. waren bisher nie in so erschöpfender Weise beantwortet worden. Dadurch erhielt auch der biblische Stoff, der die Grundlage der lehramtlichen Entscheidung bot, mehr als bisher eine umfassende, vergleichende Betrachtung. Die einzelnen Momente, die früher mehr für sich allein und allgemein ins Auge gefasst wurden,

stimmung zu dem, was in die Erscheinung tritt, sei (ἁπλῆ τοῦ φαινομένου συγκατάθεσις), und dem Glauben bei Paulus, der den aus der Gemüthsstimmung hervorgehenden Glauben meine (τὴν ἐκ διαθέσεως ἑπακολούθησιν μετὰ βεβαίας συγκαταθέσεως τῷ τῆς πίστεως προσρήματι).

begann man von jetzt ab in einheitlicher Weise darzustellen. Hierdurch bekam auch die Rechtfertigungslehre des Jacobus neben der des Paulus ihre ergänzende und erläuternde Stelle in viel entschiedenerem Sinne als früher.

Daher darf man von den nachtridentinischen Exegeten auch eine viel grössere Bestimmtheit in der Beantwortung der einzelnen Fragen erwarten. Dass sie eine Uebereinstimmung der beiden Apostel lehren, ist selbstverständlich. Auf ihre einschlägigen Ausführungen über Glauben und Werke, ihr Verhältniss zu einander und zur Rechtfertigung einzugehen, werden wir im Verlauf der Abhandlung noch öfter Gelegenheit finden. Hier möge besonders die Frage der Exegeten nach einer Rücksicht des Jacobus auf paulinische Schriften abschliessend behandelt werden.

Eingehend wird dieser Punkt erörtert von Estius[1]. Er tritt in seinem Commentar zum Jacobusbrief wiederholt für die patristische Ansicht einer bewussten Beziehung des Jacobus auf Paulus ein. Mit Berufung auf das Argumentum epistulae bemerkt er zu 1, 22: „Sicut . . . illo loco (Röm. 2, 13) Paulus praemunit lectorem adversus malam intellegentiam doctrinae, quam erat traditurus de fide sine operibus iustificante: ita B. Iacobus hic et in sequentibus pravum intellectum eiusdem doctrinae Paulinae corrigit.“ In dem Argumentum epistulae, wo er die Veranlassung zu dem Briefe erörtert, nennt er als zweiten Grund die häretischen Umtriebe des Simon Magus, der ausser andern Irrthümern auch jenen gelehrt habe, „quod opera iusta non sint ad salutem necessaria“. Gegen diese Pest, „quam non parum adiuvat perversus intellectus epistularum Pauli apostoli, in quibus de gratuita per fidem iustificatione disserit, praecipue suam intentionem dirigit apost. Iacobus, quemadmodum Augustinus docet“.

Dieser Auffassung tritt auch Cornelius a. L.[2] bei. Im Proömium zum Jacobusbriefe, wo er an zweiter Stelle vom

[1] In omnes Pauli epist. item in cathol. comment. III (ed. Holzammer, Moguntiae 1858), 385.

[2] Comment. in epist. canon. (Antverpiae 1627) p. 1 sqq.

Argumentum epistulae handelt, führt er ungefähr folgendes aus: Jacobus will in seinem Sendschreiben die guten Werke und die Uebung der Tugenden empfehlen. Weil Paulus im Römer- und Galaterbriefe den Glauben so sehr hervorgehoben hatte, so drang Jacobus auf die Nothwendigkeit der opera fidei ad meritum et ad salutem[1]. Auch in der Erklärung des Briefes kommt er noch wiederholt auf die Beziehung zu Paulus zurück. So sagt er zu 2, 21 geradezu: „Explicat ergo hic Jacobus Paulum, nimirum fidem Abrahae non fuisse otiosam, sed bonis operibus cumulatam."

Ebenso nehmen auch die katholischen Exegeten der neuern Zeit mit sehr wenigen Ausnahmen im Jacobusbriefe eine polemische Tendenz an gegen Missverständnisse und Missdeutungen paulinischer Schriften, besonders des Römer- und Galaterbriefes. Die angebliche Beziehung jedoch auf Simon Magus wird durchgängig ignorirt.

Am entschiedensten vertheidigt diese Ansicht Hug: „Dieses Anrühmen, dieses Empfehlen des Glaubens mit Hintansetzung der Werke, war damals schon aller der Missdeutungen fähig, die nachher daraus entstanden und unter uns so hitzig vertheidigt worden sind; damals aber, wo das Christenthum sich bildete und seinen Lehrbegriff gründete, konnte es demselben eine Tendenz geben, welche alle seine Zwecke verrückte".[2] Nach ihm ist der Brief „überlegt gegen Paulus und gegen die Lehre geschrieben, dass der Glaube Gerechtigkeit in dem Menschen und göttliche Gunst bewirke" (S. 516). Ihm folgen A. Maier[3], Langen[4] und Aberle[5]. Feilmoser[6]

[1] Quia enim Paulus in epist. ad Romanos et ad Galatas adeo extulerat fidem Christi et depresserat opera legis; ne quis id acciperet et extenderet ad opera fidei et charitatis, ideoque otiose in fide et gratia Christi conquiesceret, explicat docetque, opera fidei requiri ad meritum et ad salutem; praesertim quia Simon Magus occasionem ex Paulo nactus palam docuit, non requiri opera ad salutem solamque fidem sufficere.

[2] Einl. in die Schriften des N. T. II (4. Aufl.), 517.

[3] Einl. in die Schriften des N. T. (1852) S. 399 f.

[4] Einl. in das N. T. (2. Aufl., 1873) S. 140.

[5] Einl. in das N T. (1877) S. 246 ff.

[6] Einl. in die Bücher des N. B. (2. Aufl., 1830) S. 485.

dagegen glaubt Grund zum Zweifel zu haben, ob Jacobus den paulinischen Lehrbegriff überhaupt im Auge habe. Bisping[1] will zur Frage gar keine Stellung nehmen und dieselbe „auf sich beruhen lassen", ähnlich Schleyer[2]. Dagegen spricht sich Werner[3] wieder für eine bewusste Beziehung auf Paulus aus, „eine Vermuthung, die durch die gewissermassen das Gegenspiel zu Röm. 4 bildende Beleuchtung der Glaubensgerechtigkeit Abrahams (Jac. 2, 21—24) fast zur Gewissheit erhoben wird". Reischl[4] sagt: „Indem aus Predigt und Lehrbriefen Pauli, des Apostels der Heiden, die Heilsaneignung (Rechtfertigung) durch den Glauben an den Erlöser als Hauptmoment der Evangelisation vorausgesetzt bleibt, tritt in dem Briefe des hl. Jacobus das darauffolgende Moment, die nun nothwendige Auswirkung des Glaubens im sittlichen Leben jenem ersten, es erläuternd und ergänzend, zur Seite." In der Erklärung zu 2, 25 ist er der Ansicht, dass „eine Rücksichtnahme auf Briefe und Lehre des Heidenapostels bei Jacobus hier eingewirkt". Nach Windischmann[5] hält es Jacobus „für nöthig, den gleich anfangs laut werdenden Missdeutungen der paulinischen Lehre durch seinen Brief in einer Weise entgegen zu treten, welche zugleich seine Uebereinstimmung mit Paulus darzuthun geeignet war". Desgleichen glaubt Reithmayr[6], dass Jacobus „offenbar auf jenen (Paulus) hingeblickt, irrige Begriffe berichtigend, die sich wohl manche von den Lesern des Paulus gebildet". Kaulen[7] meint, Jacobus

---

[1] Erkl. der sieben kath. Briefe (1871) S. 8. 21.

[2] Zeitschr. f. Theol. (Freib.) IX. Band, 1. Heft.

[3] Theol. Quartalschrift (1872) S. 254.

[4] Die Heiligen Schriften des A. u. N. T. IV (3. Aufl., 1885), S. XXI.

[5] Erkl. des Briefes an die Galater (1843) S. 7.

[6] Comment. zum Briefe an die Römer (1845) S. 76; vgl. auch Einl. in die canon. Bücher des N. B. (1852) S. 714 ff. Vgl. noch Messmer (Erkl. des Jacobus-Briefes [1863] S. 5), der in dem Briefe „kaum zu verkennende Spuren einer Polemik gegen die missverstandene paulinische Lehre von dem rechtfertigenden Glauben" findet.

[7] Einleitung in die Heilige Schrift A. u. N. T. (2. Aufl., 1884) S. 554.

habe seinen Brief geschrieben, „den unter den Judenchristen auftauchenden Antinomismus zu bekämpfen und demselben die dogmatische Stütze zu entziehen, welche aus der Lehre des hl. Paulus genommen wurde". Cornely[1] schreibt: „Quo tempore et qua occasione epistula sit exorta, satis certum est. S. Iacobus enim, antequam eam scripsit, Pauli epistulam ad Romanos iam cognovit erroremque antinomisticum impugnat, qui ex illius sententiis perverse intellectis in Asiae Min. ecclesiis exortus erat". Trenkle[2], der neueste Erklärer des Jacobusbriefes, hat dem Nachweis der bewussten Beziehung zwischen beiden Aposteln einen ganzen Abschnitt der Einleitung gewidmet. „Man kann es also", sagt Schanz[3], „jedenfalls als traditionelle Ansicht der katholischen Exegese bezeichnen, dass Jacobus in seinem Briefe Missdeutungen der paulinischen Rechtfertigungslehre und daraus entstandene Missbräuche des christlichen Lebens bekämpfe." Um so auffallender ist es, dass dieser herkömmlichen Ansicht entgegen Schegg[4] sowohl in der Frage nach der Beziehung als auch in der nach dem Verfasser sich auf die Seite der protestantischen Erklärer stellt und, ohne sich auf eine Abwägung der Gegengründe einzulassen, erklärt: „Jacobus rectificirt weder die Lehre des Paulus noch Paulus die Lehre des Jacobus."

Merkwürdige Wandlungen hat die protestantische Exegese in ihrer Stellung zum Jacobusbriefe durchgemacht. Ihr Urtheil über die Harmonie mit Paulus war lange entscheidend für die Annahme oder Verwerfung des Briefes. Luthers tiefe Abneigung gegen die unbequeme Epistel ist bekannt. Die Worte von dem in Werken thätigen Glauben waren zu klar und spröde, als dass sie sich in sein exegetisches Prokrustesbett hätten hineinzwängen lassen. Zu dem von ihm gedeuteten Paulus stand Jacobus in einem schlechterdings

[1] Introduct. in U. T. libr. sacr. Compend. (1889) p. 587.

[2] Der Brief des hl. Jacobus (1894) S. 33 ff.

[3] Theol. Quartalschrift (1880) S. 12.

[4] Jacobus der Bruder des Herrn und sein Brief (1883) S. 9 des Commentars.

unauflösbaren Widerspruche. Der Brief „ging stracks wider Paulum“. Es blieb also nur ein Weg, den Widerspruch aufzuheben: die Verweisung des Jacobus aus dem Canon. In der Vorrede zu dem Briefe (1522) schreibt er: „Mich dünkt, es sei irgend ein gut, fromm Mann gewesen, der etliche Sprüche von der Apostel Jünger gefasst und aufs Papier geworfen hat, oder ist vielleicht aus seiner Predigt von einem andern beschrieben.“ In der Vorrede zum Neuen Testament (1522) schilt er den Brief „eine recht stroherne Epistel, denn sie doch keine evangelische Art an ihr hat“. Das Bemühen, ihn mit Paulus in Einklang zu bringen, erscheint ihm ganz aussichtslos. „Viele haben gearbeitet,“ sagt er in den Tischreden[1], „sich bemüht und darüber geschwitzet über der Epistel St. Jacobi, dass sie dieselbige mit St. Paulo verglichen. Wie denn Ph. Melanchthon in der Apologie etwas davon handelt, aber nicht mit einem Ernst; denn es ist stracks wider einander, Glaube macht gerecht, und Glaube macht nicht gerecht. Wer die zusammen reimen kann, dem will ich mein Barett aufsetzen und will mich einen Narren schelten lassen.“[2] Obgleich

[1] Ausg. v. Plochmann LXII, 127.

[2] Ungünstigere Urtheile noch als die oben mitgetheilten hat der Reformator, um nicht damit anzustossen, für sich behalten. W. Walther (Stud. u. Krit. [1893] S. 595—598) hat aufmerksam gemacht auf ein in neuerer Zeit wenig beachtetes Document aus dem schriftlichen Nachlasse Luthers, aus dem hervorgeht, dass, wenn er auch da und dort einmal eine dürftige Anerkennung für die Epistel ausspricht, als enthalte sie „viel guter Sprüche“, dennoch seine eigentliche Ansicht über den Brief mit dem Charakter eines göttlichen, canonischen Buches durchaus unvereinbar geblieben ist. Luther besass nämlich eine Bibel, die er für seinen Privatgebrauch mit vielen Glossen versehen hatte. Diese vererbte sich auf seinen Sohn Paul, der durch einen andern die Glossen in Dresden 1578 copiren liess, worauf sie dann später (1731) abgedruckt wurden. Einige derselben zum Jacobusbrief seien hierher gesetzt. Er bemerkt zu 1, 21 (das in euch gepflanzt ist): „Also haben es andere gepflanzt, nicht dieser Jacobus“; zu 1, 25: „Sieh, er lehret nichts vom Glauben, sondern nur lauter Gesetz“; zu 2, 12: „Ei, welch ein Chaos!“ zu 2, 21: „Wo steht das geschrieben?“ zu 2, 24: „Das ist falsch.“ Aehnliche Aeusserungen Luthers erwähnt Kawerau in Luthardts Zeitschrift (1889) S. 368 aus einer ebenfalls wenig bekannten Tischrede: „Epistolam Iacobi ejiciemus ex hac schola, denn sie soll nichts, nullam syllabam habet de Christo.

Luthers hartes Urtheil nur von dogmatischen Voraussetzungen eingegeben war und auch nicht von allen Häuptern der „Reformation“ getheilt wurde [1], so fand es doch immermehr Verbreitung und Annahme. Die Magdeburger Centuriatoren, Flacius, Althamer, Hunnius, Wetstein u. a. eigneten es sich an, und so wurde es für Jahrhunderte zur sententia communis unter den protestantischen Theologen. Erst ganz allmählich verstummten die Ausfälle gegen den Brief, und bald fing man an, auch ruhigere Stimmen zu Worte kommen zu lassen. Versuche, ihn mit Paulus auszugleichen, wurden bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts mehrere gemacht; dieselben sind indessen weniger bemerkenswerth [2].

Am interessantesten hat sich das Verhältniss der protestantischen Exegese zu Jacobus in diesem Jahrhundert gestaltet. Es ist zum wahren Schibboleth für die verschiedenen im Protestantismus herrschenden theologischen Strömungen geworden. Um seine Anerkennung oder Verwerfuug streitet man seit einem halben Jahrhundert aufs heftigste, und der wissenschaftliche Hader um die kleine Epistel will gar nicht zur Ruhe kommen. „Ein fauler Friede ist's gewesen,“ sagt

---

. . . Ich halte, dass sie irgend ein Jude gemacht hab, welcher wohl hat hören von Christo läuten, aber nicht zusammenschlagen. Und weil er hat gehöret, dass die Christen so sehr auf den Glauben an Christum dringen, hat er gedacht: Harre, du willst ihnen begegnen und schlecht die opera treiben, wie er denn thut. De passione et resurrectione Christi sagt er nicht ein Wort, das doch aller Apostel Predigt ist gewest. Dazu ist da kein ordo noch methodus; itzt sagt er von Kleidern, bald vom Zorn, fällt immer von einem aufs andere. Er gibt ein Gleichnis: sicut corpus non vivit sine anima, ita fides nihil est sine operibus. Ei Maria, Mutter Gottes, wie eine arme similitudo ist das. Confert fidem corpori, cum potius animae fuisset comparanda.“

[1] Calvin (Comment. in epist. Iac.): „Nihil continet (epist. Iac.) Christi apostolo indignum, multiplici vero doctrina scatet, cuius utilitas ad omnes christianae vitae partes late patet.“

[2] Versuche dieser Art machten Huelsemann, Harmonia apostoli Pauli et Iacobi (1643); Vorst, Paulus et Iacobus de iustificatione conciliandi (1666); Misler, Harmonia Pauli et Iacobi (1678); Rueger, Conciliatio Pauli et Iacobi (1785); Knapp, Scripta var. arg. p. 463.

Weiffenbach [1], „den die grosse Mehrzahl der Theologen in den letzten Decennien mit geschäftiger... Vermittlersfreude zwischen der paulinischen und jakobischen Glaubens- und Rechtfertigungslehre glücklich abgeschlossen zu haben glaubte. Kein Wunder daher, dass der Krieg zwischen Paulus und Jacobus von neuem zum Ausbruch kommen musste." Der Ausgleich zwischen beiden Aposteln, meint man, werde stets ein verfehlter sein, weil „der Apostel Paulus bei diesem Frieden zu kurz kommen und die feste lutherische Burg untergraben werde" [2]. So stehen sich in allen Hauptfragen die Parteien noch immer schroff gegenüber [3]. Und der letzte Grund dieses Streites ist eben das eigenartige Verhältniss des Briefes zu Paulus.

Vertheidiger des Briefes sind die meisten positiven Theologen, entschiedene Gegner desselben die Theologen der historisch-kritischen Schule. Die positiven Theologen halten meist nicht nur an der Echtheit des Briefes fest, sondern suchen auch seine Uebereinstimmung mit Paulus zu erweisen. Sie setzen denselben deshalb sehr früh an und halten ihn für ein urchristliches, vielleicht ältestes Geschichtsdenkmal neutestamentlichen Schriftthums. Als Verfasser betrachten sie Jacobus, den Bruder des Herrn, der nach ihnen aber nicht zum Apostelkreis gehörte, sondern nur neben diesem als Haupt der Kirche in Jerusalem allseitig apostolisches Ansehen genoss. Das Gal. 1, 19 erwähnte Verwandtschaftsverhältniss zu Jesus verstehen sie mit wenigen Ausnahmen von einem leiblichen Bruderverhältniss. Die kritischen Theologen halten die Auf-

[1] Exegetisch-theol. Studie über Jac. 2, 14—26 (1871) Vorrede.

[2] Zeitschrift für lutherische Theologie u. Kirche (1869) 3. Heft, S. 557.

[3] Holtzmann in Schenkels Bibellexikon III (1871), 179, „Jacobusbrief": „Dieser Brief gehört immer noch zu den Räthseln des neutestamentlichen Schriftthums. Mögen wir nun fragen nach Verfasser, Zweck, Leserkreis, Entstehungsverhältnissen, überall stossen wir auf die grössten Schwierigkeiten und vor allem auch auf die weitgehendsten Differenzen, selbst innerhalb competenter Kreise." Feine bekennt: „In der That scheiden sich heute die Anschauungen über den Jacobusbrief sehr scharf" (Vorwort zum Jacobusbrief; vgl. Neue Jahrb. f. deutsche Theologie [1893] 4. Heft).

schrift des Briefes in betreff sowohl des Leserkreises als des Verfassers für eine Fiction und lassen die Schrift dem Jacobus von einem Spätern unterschoben sein[1]. Wie Luther aus dogmatischen, so statuiren sie aus historisch-kritischen Gründen zwischen beiden Aposteln einen unversöhnlichen Widerspruch. Sie finden in dem Briefe eine directe Bekämpfung des Paulus und halten ihn daher nicht nur für nachpaulinisch, sondern meist auch für nachapostolisch. Den terminus a quo setzen sie im Jahre 69 an und gehen vielfach bis ins 2. Jahrhundert herab[2]. Inmitten der sich bekämpfenden Reihen geht noch eine kleine Gruppe von Exegeten getrennt für sich, die in einigen Fragen sich auf die eine, in andern wieder auf die andere Seite schlagen. Sie nehmen die Echtheit des Briefes an und finden darin eine bewusste, von manchen als schroff bezeichnete Polemik gegen Paulus. Eine Ausgleichung halten sie in einigen Punkten für möglich, in andern wieder nicht[3].

[1] Nach Beyschlag (a. a. O. S. 160) „sind heutigen Tages diejenigen, welche an der Echtheit des Briefes festhalten, darüber einig, dass nur an diesen Jacobus zu denken sei, und auch die, welche die Echtheit bestreiten, stimmen zu, dass kein anderer als der berühmte Patriarch der Judenchristen gemeint sein könne."

[2] Vgl. Holtzmann, Einl. S. 481. Vgl. dagegen v. Soden, Jahrb. f. prot. Theol. (1884) S. 157; Feine, Neue Jahrb. f. deutsche Theol. (1893) S. 140 ff.

[3] Die Exegeten, welche die Echtheit des Briefes und die gänzliche oder doch theilweise Harmonie mit Paulus vertheidigen, sind sehr zahlreich. Wir nennen: Schneckenburger, Annotat. ad ep. Iac. (1832); Beiträge zur Einl. ins N. T. (1832). Theile, Comment. in ep. Jac. (1832). Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche II (4. Aufl., 1847) 564 ff.; Gelegenheitsschriften (3. Aufl., 1829) S. 22. Thiersch, Die Kirche im apostol. Zeitalter (1852) S. 106 ff. v. Hofmann, Der Schriftbeweis I, 556 f.; Die Heilige Schrift des N. T. (1876). Gass, Betrachtungen über den Jacobusbrief (Protest. Kirchenzeitung [1873] S. 956 ff.). O. Kuttner, Die Frage nach dem Verhältniss des Jacobusbriefes zu den paulin. Schriften (Protest. Kirchenzeitung [1885] S. 772 ff.). B. Weiss, Bibl. Theologie des N. T. (2. Aufl., 1873) S. 120 f. 176 f.; ferner Jacobus und Paulus (Deutsche Zeitschr. für christl. Wissenschaft u. s. w. [1854] Nr. 51. 52). Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung II (1874), 277. W. Beyschlag, Stud. u. Krit. (1874) S. 105 ff. Huther, Krit. Handbuch über den Brief des Jacobus (1858) S. 126 ff. Richter, Paulus und Jacobus (1870). v. Soden, Jahrb. für protest. Theologie (1884) 1. Heft. Erdmann, Der Brief des Jacobus

Die positiven Theologen, welche sich bemühen, den Brief wieder zu Ehren zu bringen, haben die Aufgabe, ihn mit Paulus „zu reimen“. In dem Versuch der Lösung dieser Aufgabe gehen sie aber selbst wieder weit auseinander. Vor allem ist es das jakobische δικαιοῦσθαι, woran die Scheidung der Geister beginnt; hiermit hängt eng zusammen die verschiedene Auffassung des Verhältnisses zwischen Glauben und Werken.

Ein grosser Theil dieser Erklärer nimmt das Wort δικαιοῦν in dem gewöhnlichen protestantischen Sinne von Rechtsprechung (sensus forensis). Bei Jacobus, sagt man, habe jedoch dasselbe noch nicht den von Paulus hineingelegten specifisch christlichen Sinn eines Gnadenactes Gottes, wodurch ein Gottloser für gerecht erklärt werde, sondern es theile noch die alttesta-

(1881). Schwarz, Jac. 2, 14—26: Stud. u. Krit. (1891) S. 704 ff. Schlatter, Der Glaube im N. T. (1885) S. 505 ff. Schaff, Geschichte der apostol. Kirche (2. Aufl., 1854) S. 387. Wiesinger, Der Brief des Jac. (1854). Mangold, Bleeks Einl. S. 637 ff. Feine, Der Jacobusbrief (1893); ferner vgl. Neue Jahrbücher für deutsche Theologie III. Band (1893), 4. Heft. Klöpper, Die Erörterungen des Verhältnisses von Glauben und Werken im Jacobusbrief 2, 14—26 (Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie [1885] S. 280 ff.). Von den Gegnern des Briefes aus der historisch-kritischen Schule nennen wir: J. Ch. Baur, Paulus der Apostel Jesu Christi (1845); Das Christenthum und die christl. Kirche der drei ersten Jahrhunderte (2. Aufl.) S. 122 ff. Kern, Tüb. Zeitschr. für Theologie (1835) S. 3 ff. Schwegler, Das nachapostol. Zeitalter I (1846), 413 ff. Blom, Der Brief von Jacobus (1869) S. 291. Weiffenbach, Exegetisch-theol. Studie über Jac. 2, 14—26 (1871). Grimm, Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie (1870) S. 377 ff. Hilgenfeld, Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie (1873) S. 1 ff., (1878) S. 87 ff.; Einleitung (1875) S. 513. Holtzmann, Bibellexikon III, 179 ff.; Einleitung (1886) S. 475 ff. Zu der Mittelpartei, welche die Echtheit des Briefes vertheidigt, eine Rücksicht auf Paulus und eine Bekämpfung des Missverstandes paulinischer Sätze annimmt und theilweise einen unauflöslichen Widerspruch zwischen beiden Aposteln findet, gehören: Kern, Der Brief des Jacobus (1838), wo er seine Ansicht von 1835 modificirt. Hengstenberg, Evangel. Kirchenzeitung (1866) S. 1116 ff. W. G. Schmidt, Der Lehrgehalt des Jacobusbriefes (1869). Ewald, Das Sendschreiben an die Hebräer und Jacobus' Rundschreiben (1870). Bleek, Einleitung in das N. T. (3. Aufl., 1875) S. 635 u. a. Auf dem Standpunkte Luthers stehen noch: Ströbel, Zeitschr. f. luth. Theologie u. Kirche (1857) S. 365. Kahnis, Dogmatik I (1861), 536. Delitzsch, Hebräerbrief 11, 31 (1857).

mentliche Bedeutung, worin es lediglich die göttliche Anerkennung einer wirklich vorhandenen sittlichen Gerechtigkeit ausdrücke. Das ergebe sich unverkennbar aus der Begründung der Rechtfertigung auf die im Glauben gethanen Werke, d. h. auf die wirklich gottgemässe Beschaffenheit des Menschen[1]. Den Zeitpunkt, wann dieses göttliche Rechtsprechungsurtheil erfolgt, verlegen manche in das Diesseits, andere mit Huther[2] in das letzte Gericht.

Andere[3] nähern sich in der Deutung des δικαιοῦσθαι der katholischen Auffassung, indem sie es im Sinne von „gerecht werden" nehmen. Auch hier wird die alttestamentliche Bedeutung des Wortes betont. Δίκαιος, so sagt man, sei bei Jacobus wie durchgängig im Alten Testament, wer dem Willen Gottes in seinem Verhalten entspricht. „Nun kann aber δίκαιος, je nachdem es sich um das Verhältniss zu Gott dem Richter oder um das Verhalten gegen Gott handelt, entweder der heissen, welcher Gottes Urtheil für sich hat, was Sündenvergebung voraussetzt, oder der, dessen Verhalten dem entspricht, was Gott von dem sündigen Menschen fordert. Im letztern Sinne ist das alttestamentliche צַדִּיק gewöhnlich gemeint, und dem entspricht auch das neutestamentliche δίκαιος überall, wo es Bezeichnung menschlichen Verhaltens ist, daher insonderheit bei Jacobus." Δικαιοῦσθαι sei nun ein gerecht werden in diesem Sinne, d. h. ein Gelangen in den so gemeinten Stand der Gerechtigkeit. Abraham ist vermöge Thuns dazu gelangt, ein Gerechter, ein richtig zu Gott Stehender zu sein. Der Stand der Rechtbeschaffenheit ist ihm von dorther erwachsen. Er war ein Gerechter auf Grund eines Glaubens, der Werke hatte (Matth. 7, 21). Nicht als Gottes Werk im Menschen kommt die Rechtfertigung in Betracht, sondern als Sache des menschlichen Verhaltens zu Gott. Bei Jacobus ist ein Thun dessen gemeint, dem sein Glaube bereits für Gerechtig-

[1] Vgl. Beyschlag a. a. O. S. 150. Aehnlich Lange, Frank, Huther, v. Soden u. a.

[2] A. a. O. S. 116.

[3] Hofmann a. a. O. zu 2, 21 ff.

keit erklärt worden ist. Kurz, es ist zu unterscheiden zwischen dem status (Jacobus) und dem actus (Paulus) iustificationis.

Ferner hat man[1] das δικαιοῦν bei Jacobus wohl als göttliches Gnadengeschenk gefasst, aber es stufenweise von dem Menschen angeeignet werden lassen. Subjectiver Grund dafür ist der Glaube, der aber durch verschiedene Grade sich bewähren muss, ehe er zur Vollendung gelangt. Analog diesen Stufen des Glaubens gibt es dann auch Stufen der Rechtfertigung, welche der Mensch durchschreitet. Das vollkommene δικαιοῦν hat also den vollkommenen Glauben zur Voraussetzung. Ein weiterer Lösungsversuch geht dahin, zwischen erfolgter Rechtfertigung und deren Anerkennung oder Bestätigung zu unterscheiden[2] oder bei Jacobus die Bewährung der erlangten Gerechtigkeit durch Werke zu verstehen[3]. Endlich hat man[4] noch das jakobische δικαιοῦν als das endgerichtliche Rechtfertigungsurtheil im Jenseits gedeutet und es so von dem Vorgang der eigentlichen Rechtfertigung völlig getrennt, so dass sich Paulus und Jacobus ebensowenig in ihrem δικαιοῦσθαι begegnen, als sich zwei durch Weltenweite entfernte Planeten begegnen.

Schon die Verschiedenheit der Lösungsversuche, noch mehr aber die gekünstelten Erklärungen, die später näher zu prüfen sind, beweisen die Schwierigkeit, auf protestantischem Standpunkt den beiden Aposteln gleichermassen gerecht zu werden. So viele Deutungen, so viele Merkmale der Verlegenheit, womit die gedachte Exegese kämpft. Was jedoch sympathisch berühren muss, ist das allen Erklärungen gemeinsame Zugeständniss, dass die Erlangung der ewigen Seligkeit, die σωτηρία im Gerichte nicht vom Glauben allein, vom Verlass auf Christi Verdienste u. s. w. abhängig sei, sondern von den im lebendigen Glauben gethanen guten Werken. Die anfängliche Rechtfertigung soll freilich durch den Glauben

[1] Hengstenberg a. a. O. Vgl. Riggenbach, Stud. u. Krit. (1868) S. 242.

[2] Baumgarten, Wiesinger.

[3] Calvin, Calvo, Brückner, Lange.

[4] Köstlin, Klöpper, Huther.

allein, die endgerichtliche σωτηρία hingegen einzig durch die werkthätige πίστις bedingt sein[1]. Es braucht kaum bemerkt zu werden, dass damit der Standpunkt der altprotestantischen Dogmatik verlassen und der articulus stantis et cadentis ecclesiae bedenklich erschüttert ist. Die Solida declar. IV, § 15, p. 672 lehrt nämlich den völligen Ausschluss der guten Werke nicht nur von der Rechtfertigung, sondern auch von der ewigen Seligkeit[2]. Es hat auch nicht an Stimmen gefehlt, die warnend auf das Bedenkliche der solchermassen aus Jacobus herausconstruirten Lehre von der Nothwendigkeit der guten Werke hingewiesen haben. Katholischerseits ist es anzuerkennen, wenn ein Theil der protestantischen Theologen sich soweit von den hergebrachten Vorurtheilen befreit, dass er den bisher so verächtlich behandelten kleinen, aber wichtigen Brief des Jacobus wieder zu Ehren und Ansehen bringt[3]. Es wird damit ein gut Theil der Vorwürfe von „Selbstgerechtigkeit", „Werkheiligkeit" u. s. w. wieder zurückgenommen, die man lange genug der katholischen Theologie gemacht hat. „Aber von Interesse ist es doch," kann man mit Schanz sagen, „dass Jacobus, welcher nach dem Ausspruche Luthers selbst dem lutherischen Rechtfertigungsbegriff schnurstracks widerspricht, nun auf einmal in bester Harmonie mit Paulus befunden wird, ohne dass der Rechtfertigungsbegriff der lutherischen Orthodoxie danach modificirt wird."[4]

---

[1] Vgl. Richter a. a. O. S. 33.

[2] Interim tamen diligenter in hoc negotio cavendum est, ne bona opera articulo iustificationis et salutis nostrae immisceantur. Propterea hae propositiones reiiciuntur: bona opera piorum necessaria esse ad salutem.

[3] Erdmann (a. a. O.) beginnt seine Vorrede im Gegensatz zu Luthers Ausspruch von der straminea epistula folgendermassen: „Dass der Jacobusbrief keineswegs eine stroherne Epistel sei, sondern in vollen Aehren eine reife Frucht, die auf dem judenchristlichen Boden des apostolischen Erntefeldes gereift ist, darbietet, ist durch unbefangene gründliche Exegese . . . zur Genüge erwiesen worden."

[4] A. a. O. S. 34.

II. Der Apostel Paulus.

§ 1. Der Apostel der Gnade.

Paulus war geboren zu Tarsus in Cilicien (Apg. 9, 11; 22, 3). Seine wohlhabenden, der Pharisäerpartei angehörigen Eltern (Apg. 23, 6. Phil. 3, 5) sandten ihn frühzeitig nach Jerusalem (Apg. 26, 4), wo auf der damals blühenden Rabbinenschule die zu Hause begonnene streng gesetzliche Erziehung vollendet werden sollte. Der gefeierte Gamaliel, Enkel des grossen Hillel, war sein Lehrer (Apg. 22, 3). Hier, in der unmittelbaren Nähe des Heiligthums, im Mittelpunkt jüdischen Lebens und Denkens, wurde Paulus von Jugend auf genährt mit dem altjüdischen strengen Gesetzesgeiste; hier lernte er die grossen Traditionen seines Volkes und die Satzungen der Väter kennen, in deren Erfüllung er es allen seinen Altersgenossen zuvorthat (Gal. 1, 14); hier wurde er von kundiger Hand eingeführt in die Künste rabbinischer Dialektik und Schriftgelehrsamkeit, welche ihm später so wohl zu statten kamen; hier erhielt er mit einem Worte das Gepräge eines orthodoxen jüdischen Rabbi. Den Absichten, die seine Erziehung an ihn stellte, suchte der junge Paulus mit der ganzen Kraft jugendlicher Begeisterung zu entsprechen, so dass er (Phil. 3, 6) von sich selbst rühmend hervorheben durfte, er sei nach den Normen jüdisch-pharisäischer Gerechtigkeit gewandelt sonder Vorwurf (ἄμεμπτος). Wenn es aber noch eines thatsächlichen Zeugnisses des Eifers für Gesetz und Heiligthümer bedurfte, so konnte er hinweisen auf jenen Fanatismus, womit er die Christen als vermeintliche Feinde des Gesetzes verfolgt und zur Steinigung des Stephanus seinen Beifall gegeben hatte (Apg. 8, 3; vgl. 1 Kor. 15, 9).

Aber trotz des heftigsten Ringens um die δικαιοσύνη ἡ ἐν νόμῳ (Phil. 3, 6) wollte sich dennoch die Befreiung vom Stachel eines unruhigen Gewissens und die Herstellung der Versöhnung mit Gott in ihm nicht vollziehen. Er verblieb vielmehr im Zustande jenes innern schmerzlichen Schuldbewusstseins, welches er Röm. 7, 13—25 in so tief empfundener Weise zum Ausdruck bringt. Endlich belohnte Gott sein Streben nach der Gerechtigkeit, aber auf einem Wege, welcher der bisher eingehaltenen Richtung gerade entgegengesetzt war. Mitten in seinem heissen Bemühen zu Gunsten der väterlichen Ueberlieferungen ergriff ihn der Geist Gottes und warf ihn gewaltsam aus jenem Geleise, wo er seither gewandelt war. Der alttestamentliche Paulus mit all seinem Gesetzeseifer lag von der Gnade Gottes getroffen vor Damaskus am Boden. Vollständig zerschmettert musste diese ungebändigte Natur erst werden, bevor sie als ein besonderes Werkzeug den göttlichen Absichten dienen konnte[1]. Gebrochen in seinem jüdischen Gerechtigkeitsbewusstsein wird Paulus vom Geiste an einen Jünger Jesu gewiesen, der ihm sagen wird, was er nunmehr zu thun hat (Apg. 9, 6).

Die drei Tage, die Paulus in Damaskus im Hause des Judas zubrachte, waren für ihn wichtiger als die ganze Reihe der verlebten Jahre. Während seine leiblichen Augen von der Nacht der Blindheit bedeckt waren, strahlte mit um so hellerem Scheine das Licht der himmlischen Wahrheit in seine Seele. Wie Schuppen fiel es von den Augen seines Geistes. In so ganz anderer Beleuchtung trat ihm das Alte Testament mit seinen Bildern und Weissagungen entgegen. Er erkannte auf einmal, dass er im Judenthum erst die Vorhalle zu jenem Heiligthum betreten, in das er plötzlich und wider Erwarten von Gott geführt war. Der Glaube an Christus war wunderbar in ihm lebendig geworden. Gott hatte seinen Sohn in ihm offenbart (ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί, Gal. 1, 16). Christus

[1] Augustinus, Prius prosternendus postea erigendus, prius percutiendus postea sanandus (Serm. 14 de Sanctis).

lebte in ihm; was der Apostel aber nunmehr lebte im Fleische, lebte er ἐν πίστει τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ (Gal. 2, 20). Aus einem Verfolger Christi war Paulus sein wärmster Anhänger, sein kühnster Vertheidiger geworden. Durch die Gnade Gottes aber war er, was er war (1 Kor. 15, 10). Was Wunder, wenn er nun in hervorragendem Masse sich auch gedrungen fühlte, ein begeisterter Prediger der Gnade zu sein, wenn er nicht müde werden konnte, in heiliger Freude Christus zu preisen, durch den er Frieden erhalten zu Gott hin (Röm. 5, 1), wenn ihm die Seele überquoll vor Dankbarkeit über Gottes Gnadenthat an ihm, „dem ersten der Sünder“ (1 Tim. 1, 15), „dem geringsten der Apostel“ (1 Kor. 15, 9).

So bildet das Leben des heiligen Schriftstellers den besten Commentar zu seinen Briefen. Die eigenthümlichen Erfahrungen, die er an sich selbst gemacht, die auffallende gnädige Führung, die Gott ihm angedeihen liess, die besondern göttlichen Offenbarungen, deren er gewürdigt wurde: dieses alles will im Auge behalten sein bei Erwägung dessen, was Paulus über Gottes Gnadenverleihung und menschliche Gnadenaneignung nach seiner Bekehrung redete und schrieb. Sein Leben darf nicht getrennt werden von seiner Lehre.

§ 2. Seine Stellung zum jüdischen Gesetze.

Die Wogen der christlich-religiösen Bewegung, die der Geist Gottes am Pfingstfeste eingeleitet hatte, schlugen bald über die engen Grenzen des kleinen Judenlandes hinaus und berührten auch die Lebenskreise der Heiden. Waren es anfangs nur wenige erleuchtetere Geister unter ihnen, die sich der Botschaft von der Erlösung im Blute Christi erschlossen, so strömten auf die Predigt des Heidenapostels bald ganze Scharen der Kirche zu und baten um Aufnahme. Hierbei wurde aber ein Vorgang auf der ersten Missionsreise zu Antiochia in Pisidien typisch für die Zukunft (Apg. 13, 14 ff.). Bei seiner ersten Predigt in der Synagoge stellte Paulus die

Erlösung dar als die Erfüllung der den Vätern geschehenen Verheissung. Christus ist der Nachkomme Davids, der Heiland für Israel. Der Eindruck der den Zuhörern so weise angepassten Rede war günstig. Man bat den Apostel, „diese Worte“ auch am nächsten Sabbat zu ihnen zu reden. Da aber an diesem Tage auch die Heiden zahlreich erschienen waren, und ihnen das gleiche Heil in Christo versprochen wurde, erwachte die Eifersucht der Juden, und sie sprachen dem, was Paulus redete, lästernd entgegen. Es war dem gesetzesstolzen Juden ein unerträglicher Gedanke, dass, wer nicht zum religiös-politischen Verbande des auserwählten Volkes gehörte, nicht das Zeichen des Gottesbundes in der Beschneidung empfangen, Anspruch haben sollte auf Verheissungen, die, wie er meinte, einzig an diese Dinge geknüpft seien. Wohl konnte er sich mit der Vorstellung befreunden, dass auch der Heide sich in gewissem Grade ein Recht auf die jüdischen Erbgüter sichern könnte, wenn er sich vorerst in religiösen Zusammenhang mit Israel gesetzt hatte — eine Idee, die in dem Proselytenthum bereits ihre Verwirklichung gefunden —; aber einen Zugang zum Heile ausser und neben dem Judenthum anzuerkennen, war ihm unmöglich. Und doch, sollte das Christenthum nicht eine besondere Form des Judenthums werden, sollte die Gnade des Evangeliums zur freien, ungehinderten Wirksamkeit gelangen, dann musste die hergebrachte Vorstellung von der Verpflichtung des Gesetzes zerstört, der Bann jüdischer Orthodoxie gebrochen werden.

Mit den täglich sich mehrenden Massenaufnahmen der Heiden erkannte Paulus den Zeitpunkt für gekommen, die Schranke niederzureissen, die der jüdische Geist auch im Christenthum zwischen den Unbeschnittenen und dem messianischen Heil aufgerichtet halten wollte. Das alte Verhältniss konnte bei dem erfreulichen Zuwachs an Heidenchristen nicht weiter fortbestehen. Freilich waren schon früher Heiden mit Umgehung des jüdischen Gesetzes aufgenommen. Petrus hatte dem Hauptmann Cornelius infolge einer göttlichen Belehrung die Pforten der Kirche geöffnet, war aber dafür auch von den

Gläubigen in Jerusalem mit Vorwürfen empfangen worden, dass er bei Heiden gewohnt und gegessen hatte. Sie zu beschwichtigen bedurfte es des ausdrücklichen Hinweises auf das unmittelbare Eingreifen Gottes und auf Christi Verheissung, die Seinigen durch den Heiligen Geist taufen zu wollen, eine Prophezeiung, die sich an Cornelius erfüllt habe. Um dieselbe Zeit war in Antiochien in Abweichung von diesem einzelnen Falle eine grosse Gemeinde von Heidenchristen entstanden und damit die Einführung der Unbeschnittenen in die Kirche Jesu in einen geregelten Gang gebracht. Allein die später in Antiochien ausbrechenden Unruhen zeigen genugsam an, dass über die Stellung der getauften Heiden im Christenthum noch keineswegs bei allen oder auch nur den meisten eine klare und sichere Anschauung obwaltete, und dass mit der Aufnahme des Cornelius diese Frage noch nicht principiell zur Lösung gekommen war. Solche gefährliche Stürme und Strömungen, wie sie in Antiochien die junge Kirche ergriffen und erschüttert hatten, dauernd von derselben fern zu halten, war die Aufgabe des Apostelconcils zu Jerusalem. Infolge einer besondern göttlichen Offenbarung (Gal. 2, 2) sowie eines ausdrücklichen Auftrags der Gemeinde[1] begab sich Paulus mit Barnabas, Titus und einigen andern Genossen zum Sitze der Urkirche. „Als sie aber in Jerusalem angekommen waren, wurden sie von der Gemeinde und den Aposteln und den Presbytern aufgenommen, und sie erstatteten Bericht, wie Grosses Gott mit ihnen gewirkt habe“ (Apg. 15, 4). In Privatconferenzen[2], welche wohl zuerst stattfanden, und in öffentlicher

[1] Dass zwischen den zwei Berichten über die Veranlassung zu dieser Reise Pauli (Gal. 2, 1 ff. u. Apg. 15, 2—12) kein Widerspruch besteht, darüber vgl. Schenz, Das erste allgemeine Concil zu Jerusalem (1869) S. 181 ff. Schäfer, Erklärung der zwei Briefe an die Thessalonicher und des Briefes an die Galater (1890) S. 231. Felten, Die Apostelgeschichte (1892) S. 47. Reithmayr (Commentar zum Briefe an die Galater [1865]) bezieht κατὰ ἀποκάλυψιν auf die Aeltesten in Antiochien und lässt von diesen die Offenbarung an Paulus übermittelt werden. Vgl. auch Bibl. Stud. I. Bd., 3. Heft (Die Selbstvertheidigung des hl. Paulus [v. Belser, 1896]), S. 53 ff.

[2] κατ' ἰδίαν (Gal. 2, 2).

Versammlung der Gläubigen trug Paulus das Evangelium vor, welches er unter den Heiden predigte (Gal. 2, 2), d. h. jenes Evangelium, wonach Christus mit seiner Gnade der alleinige Grund des Heiles ist für alle (τὸ εὐαγγέλιον χωρὶς περιτομῆς, Chrysostom.).

Die Urapostel: Petrus, Jacobus, Johannes, erkannten den Paulus als auserkorenes Werkzeug zur Gewinnung der Heiden an, und Petrus stellte in öffentlicher Versammlung den Antrag, dass Gesetz und Beschneidung den aus dem Heidenthum Bekehrten nicht aufgebürdet werden sollten. Jacobus, das berühmte Haupt der Judenchristen in Jerusalem, trat mit seinem schwerwiegenden Einfluss diesem Vorschlage im wesentlichen bei, nur wünschte er eine Zusatzbestimmung, wonach den Heiden die Vermeidung gewisser den Juden ärgerlicher Dinge eingeschärft werden sollte. Dieser vermittelnde Antrag des Jacobus, der den Beifall des Concils fand, war nicht ein halbes Zurückweichen auf den gesetztlichen Standpunkt, als hätte er ein kürzeres neues Gesetz statt des schwierigen alten auferlegen wollen, sondern war vielmehr eine für die Zeit der langsamen Loslösung des Christenthums vom Judenthum nothwendige disciplinäre Massregel, wodurch die Heidenchristen einmal gegen den Rückfall in die alten heidnischen Greuel gesichert wurden, dann aber auch zu billigen Schicklichkeitsrücksichten auf ihre Brüder aus der Beschneidung angehalten werden sollten. Ihrer Natur nach war diese Massregel also transitorisch, sie erleichterte ein christlich-brüderliches Gemeinleben zwischen Beschnittenen und Unbeschnittenen solange, bis die Ineinsbildung beider zu einer Kirche innerlich wie äusserlich sich vollzogen hatte. Mit dem Beschluss des Apostelconcils über die Freiheit der Heiden vom Gesetz war eine Lebensfrage der Kirche zum Austrag gekommen. Das Evangelium Pauli unter den Heiden hatte allgemeine Anerkennung gefunden, seine Grundsätze bei Aufnahme der Heiden waren im wesentlichen gebilligt worden. Man war des errungenen Erfolges beiderseitig froh und reichte sich als Zeichen vollster Uebereinstimmung die Rechte der Gemeinschaft (δεξιὰς κοινωνίας.

Gal. 2, 9), damit Paulus und Barnabas in der bisherigen Weise der Bekehrung der Heiden, die Urapostel hauptsächlich der der Juden sich annehmen sollten, ohne jedoch von den getrennten Missionsgebieten sich gegenseitig ausschliessen zu wollen.

Von dem Beschluss des Apostelconcils getrennt zu betrachten ist ein zweiter Punkt, der in Jerusalem nicht berührt worden war: die Stellung der Judenchristen zum Gesetze. In diesem Punkte Neuerungen zu schaffen oder die Judenmit den Heidenchristen gleich zu behandeln, erschien so sehr ausser allem Betracht, dass darüber nicht einmal eine Discussion angeregt, geschweige denn ein Beschluss gefasst wurde. Das war auch dem Apostel Paulus trotz seiner innerlich freien Stellung zum Gesetze selbstverständlich, dass durch den Concilsbeschluss jene Form des Christenthums, wie sie sich auf dem theokratischen Boden Palästinas bisher entwickelt hatte, unberührt blieb, und dass hier vorderhand an eine durchaus freie, selbständige Stellung der Kirche nicht zu denken sei. Wollten die Apostel ihre vom Herrn empfangene Mission in Israel wirksam ausüben (Matth. 10, 5—6), so hatten sie zunächst alles zu vermeiden, wodurch die theokratisch-religiösen Gefühle der jüdischen Massen beleidigt wurden, also vor allem einen ungesetzlichen „heidnischen" Wandel. In diesem Punkte galt es für die Jünger, kluger Weise in die Fussstapfen des Meisters zu treten. Christus selbst hatte nicht jede Gemeinschaft mit seinem Volke aufgegeben, hatte vielmehr durch das Wort von der Erfüllung des Gesetzes in seinem Reiche den Zusammenhang mit Moses ausdrücklich hervorgehoben (Matth. 5, 17). Er hatte den Tempel das Haus seines Vaters genannt (Matth. 8, 4. 21. Luc. 2, 49), die vorgeschriebenen Feste mitgefeiert (Matth. 14, 12), den Aussätzigen die von Moses befohlene Opfergabe auferlegt (Matth. 8, 4. Luc. 7, 14), die Tempelsteuer entrichtet (Matth. 17, 27), das Zehntgesetz anerkannt (Matth. 23, 23); kurz, er hatte eine jüdische Lebensweise geführt. Hätten nun die Apostel, lebend unter denselben unveränderten Verhältnissen, diese von Christus vorgezeichnete Art des Verkehrs mit ihren israelitischen

Brüdern aufgeben wollen, so hätten sie damit jeden gedeihlichen Einfluss auf deren Gesinnung verscherzt.

Das Verbleiben beim äussern gesetzlichen Wandel hatte für die Apostel aber auch noch einen andern Grund. Das Gesetz hatte seinen festen Halt an dem ganzen jüdischen Staatswesen, insofern es nicht nur religiösen, sondern auch bürgerlichen Zwecken diente. Da nun auch der christusgläubige Jude noch ein Mitglied seines Volkes blieb, so blieb er damit auch an die Beobachtung des Gesetzes gebunden. Diese religiös-bürgerliche Verkettung Israels dehnte sich auch auf die Diaspora aus, und Jerusalem mit dem Heiligthum war der alle einigende Mittelpunkt. Bevor die Hand der Vorsehung dieses zusammenhaltende Centrum zerstört hatte, war an eine völlige Scheidung des Christenthums vom Judenthum nicht zu denken [1].

Paulus konnte sich daher ebensowenig wie die Urapostel einer weisen Rücksicht auf das Gesetz entschlagen. Dazu legte gerade ihm die glühende Liebe zu seinem Volke die Pflicht kluger Schonung der hergebrachten Gebräuche auf. „Allen alles werden, um alle zu retten“ (1 Kor. 9, 22) war sein Grundsatz, wovon er sich auch den Juden gegenüber leiten liess. Gern trug er die Last des Gesetzes, wenn er glaubte, dadurch den Brüdern ein Aergerniss zu ersparen. So beschnitt er in Lystra den Timotheus, damit man nicht Anstoss nehme, dass er mit Unbeschnittenen in so enger Tischgemeinschaft lebte (Apg. 16, 1 ff.). Ein gleiches Opfer der Liebe brachte er nach Apg. 21, 17 ff. in Jerusalem. Er vernahm von den Presbytern, dass er im Verdachte stehe, „die Juden unter den Heiden Abfall von Moses zu lehren, indem er sagte, sie sollten die Kinder nicht beschneiden und nicht nach den Gebräuchen wandeln“. Daher löste er auf Anrathen des Jacobus mit vier jüdischen Männern ein Nasiräatsgelübde und bekundete so durch diese hervorstechende religiöse Handlung seine hohe Achtung für das väterliche ererbte Gesetz. Die Lösung jüdischer

[1] Vgl. Döllinger, Christenthum u. Kirche in der Zeit der Grundlegung (1868) S. 64.

Gelübde war ihm auch nach seiner Bekehrung nicht ungewohnt, lesen wir doch auch Apg. 18, 18, dass er sich in Kenchrea das Haupt geschoren: „habebat enim votum!“

All diesen gesetzlichen Dingen jedoch unterwarf sich Paulus im Geiste innerer christlicher Freiheit, ἐλεύθερος ὢν ἐκ πάντων (1 Kor. 9, 19). Mit den Urapposteln also stand er in der Gesetzesfrage auch praktisch in Uebereinstimmung. Theoretisch hat ferner kein apostolischer Schriftsteller die wahren Vorzüge Israels aufrichtiger anerkannt als er. Man lese hierüber nur einmal Röm. 9, 3—5. Daher auch die schonende Behandlung der mosaischen Einrichtungen, daher die Mahnung 1 Kor. 7, 18: „Circumcisus aliquis vocatus est? Non adducat praeputium;“ wozu Estius anmerkt: „Nec propter hoc, quia Christianus est, desinat instituta Mosaica servare; modo sciat, legem mortuam esse, quae cum honore sepelienda sit.“

Bei dem auf dem Apostelconvent stillschweigend gemachten Zugeständniss an die Judenchristen, auch im Christenthum fortan nach den Satzungen der Väter leben zu dürfen, lag die grosse Gefahr nahe, dass altjüdischer Adelsstolz aus dieser Freiheit wieder eine Knechtschaft machte. Besonders waren es Vertreter der pharisäischen Richtung, die sich an das gegen die Heidenchristen beobachtete Verfahren nicht gewöhnen wollten und nichts weniger erstrebten als eine völlige Judaisirung des Christenthums[1]. Schon vor dem Apostelconvent waren sie zu Antiochia und Jerusalem als Lehrer der Beschneidung aufgestanden (Apg. 15). Ihre Lehrdevise lautete: „Wenn ihr euch nicht beschneiden lasset nach dem Brauche des Moses, könnet ihr nicht gerettet werden.“ Dass sie auch nach dem Concil sich an den Beschluss desselben nicht banden, geht aus dem Gal. 2, 11 ff. geschilderten Vorgang hervor, wo Emissäre dieser Partei in Antiochien auf eine Trennung von Juden- und Heidenchristen hinarbeiteten, um so letztere zum Aufgeben der Freiheit zu zwingen. Weil sie auf dem Concil in Jerusalem mit ihrer Ansicht nicht durch-

[1] Vgl. Apg. 15, 5.

gedrungen waren, suchten sie nunmehr auf eigene Hand ihre Ideen über Nothwendigkeit der Gesetzesbeobachtung zu propagiren. Was sie gewollt und gelehrt, ist überall aus der Bekämpfung des Paulus klar, der sich mit ganzer apostolischer Kraft ihrem Zerstörungswerk entgegenstellte. Die Spuren dieser Partei, die ihren Mittelpunkt in Jerusalem hatte, lassen sich in dem ganzen Missionsgebiete Pauli verfolgen von Antiochia und Galatien bis nach Korinth und Rom.

So sehr nun Paulus in judenchristlichen Kreisen alles vermied, was diesen zum Anstoss gereichen konnte, so sehr suchte er doch auch den Heiden die Freiheit zu bewahren. Wo man diese verkümmern wollte, wurde er zum rücksichtslosen Kämpfer gegen unberechtigte Ansprüche und anmassende Prätensionen. In Wort und Schrift, durch Ermahnung und Drohung, mit Belehrung und Ueberredung trat er zu Gunsten eines principiell gesetzlosen Christenthums ein. Daher denn auch die je und je wechselnde Sprache des Apostels, die bald wie eine liebevolle Mahnung an schuldlos Irrende, bald wie eine scharfe Schelte an Widerspänstige, zuweilen auch wie schneidender Sarkasmus über bewusst Verstockte klingt.

Der erste und negative Theil seines dem Judaismus gegenüber aufgestellten Canons lautet: „Wir wissen, dass der Mensch nicht gerechtfertigt wird aus den Werken des Gesetzes“ (Gal. 2, 16). Er bildet das Thema einer vom hohen christlichen Gesichtspunkte der Gnade aus geführten scharfen und consequenten Kritik der ganzen alttestamentlichen Ordnung. In dieser Kritik knüpft er aber an jene Form des Judenthums, womit er selbst während der ersten Hälfte seines Lebens in lebendiger Berührung gestanden, und setzt den Pharisäismus als die authentische und berechtigte Auffassung desselben voraus. Daher kommt es auch, dass ein bedeutender Theil alttestamentlicher Frömmigkeit und Religion überhaupt ohne Berücksichtigung bleibt. Dass diese durchgängig und zu allen Zeiten einfach mit äusserem Legalismus zu identificiren und jede Beziehung derselben zu Glaube und Gnade in Abrede zu stellen sei, dürfte schwer zu erweisen sein.

Der Bund, den Jehova mit Israel geschlossen, beruhte ganz und gar auf den beiden Eckpfeilern von Gnade und Glaube. Es war ein gegenseitiger Vertrag mit wechselseitiger Leistung. Israel sollte des Herrn Volk sein und seine Angehörigkeit an denselben bekunden durch Glauben und Gehorsam. Dafür wollte der Herr Israels Gott im eminenten Sinne des Wortes sein, d. h. thun, was Gott für den Menschen thun kann, vor allem Gnade und Erbarmen üben[1]. Jehova will Israels König[2], Tröster[3], Helfer[4], Schützer[5], Hirt[6] sein, seine Liebe auf Israel besonders ruhen lassen[7]; dafür ist Israel „der Knecht Jehovas“[8], mit welchem ehrenden Beinamen nicht nur seine Zugehörigkeit zum Hause des Herrn, sondern auch vorzüglich seine Treue im Hause des Herrn ausgedrückt sein sollte[9]. Dieses Bundes- und Gnadenverhältniss zwischen Gott und seinem erwählten Volke wird nach Ex. 34, 35 ff. besonders von den Propheten unter dem Bilde einer Ehe aufgefasst und dargestellt[10]. Daher der Abfall Israels aus der in Glaube und Liebe bestehenden Vermählung Gottes mit dem Ausdruck

---

[1] Ex. 19.

[2] In theokratischem Verhältniss zu Israel erscheint Jehova Is. 1, 26. Zach. 10, 3 ff.; 11, 6. 8. Os. 13, 41; 13, 11. Amos 2, 9. Jer. 3, 18 ff.; 32, 22 u. ö.

[3] Is. 12, 1; 40, 1; 4, 9. 13; 51, 3; 52, 9. Jer. 31, 13. Bar. 4, 30. Os. 7, 15; 13, 9.

[4] Is. 37, 23 ff.; 41, 10—16; 44, 2; 49, 8; 51, 21; 54, 15. Jer. 50, 34. Bar. 6, 6. Ez. 25, 14. 17. Nah. 1, 9. 11. Soph. 2, 9 ff. Zach. 2, 12; 25, 3 f.

[5] Is. 17, 10; 25, 9. Jer. 14, 8; 30, 10 f. Dan. 3, 96; 13, 10; 14, 37. Bar. 4, 22. 24. 27. 29. Zach. 9, 16; 12, 7. Soph. 3, 17. Hab. 3, 18. Agg. 2, 4. 5.

[6] Is. 14, 30; 40, 11; 49, 9 f. Jer. 10, 21; 12, 3; 50, 6—8. Bar. 4, 26. Ez. 34, 11—23; 36, 37. Os. 13, 6. Zach. 10, 2 f.; 11, 15—17; 13, 7. Mich. 2, 12.

[7] Is. 1, 2; 31, 5. 10; 43, 4 u. ö. Mal. 1, 2 f.; 2, 11. Os. 11, 1—4; 14, 5.

[8] Is. 41, 8. 9; 42, 19; 44, 1. 2. 21; 45, 4; 48, 20. Jer. 30, 10; 46, 27 f. Ez. 28, 25; 37, 25.

[9] Num. 12, 7.

[10] Is. 54, 5. Os. 2, 4; 9, 18. Vgl. Jer. 3, 1; 3, 20.

„Ehebruch“ [1] gebrandmarkt wird. Ein sehr starker Nachdruck muss naturgemäss auf Israels Treue und Glauben fallen. Zahlreiche Belege hierfür finden sich besonders bei den Propheten [2]. Seine Forderungen hatte Gott normirt durch ein von ihm selbst gegebenes Gesetz, welches „Licht Gottes“ [3], „Wahrheit Gottes“ [4] war. Die Beobachtung desselben sollte eine innere sein; darum spricht Gott: „Das Volk mit meinem Gesetz im Herzen“ [5]. Erfüllt der Israelite Gottes Willen, so ist er gerecht. Die Gerechtigkeit nimmt in der alttestamentlichen Sittenlehre den ersten Platz ein; ihre Uebung ist Grund des Lebens und der Gnade. Doch ist diese Gerechtigkeit keineswegs eine natürliche, schlechthin selbsterworbene, so sehr auch der Mosaismus den Wandel nach dem Buchstaben betont. Vielmehr zeigt wiederum die Prophetie und vorzüglich bei Isaias die deutlichen Spuren einer übernatürlichen Auffassung der Gerechtigkeit. Gedachter Seher schildert dieselbe fast in paulinischer Weise, wenn er schreibt: „Freudig freue ich mich im Herrn, und meine Seele frohlockt in meinem Gotte, weil er mich bekleidet hat mit den Gewändern des Heiles und mit dem Kleide der Gerechtigkeit mich angethan hat wie einen Bräutigam, mit Krone geschmückt, und eine Braut, mit Kleinodien geziert. Denn wie die Erde ihre Keime hervorbringt und der Garten seinen Samen zeitigt, so lässt der Herr hervorsprossen Gerechtigkeit und Lobpreisung vor allen Völkern.“ [6] Der Prophet singt im Namen des begnadeten Gottesvolkes dankerfüllten Herzens sein Magnificat ob der Herrlichkeit und Gnade, die ihm der Herr geschenkt. Zwar ist die Stelle als Prophetie von der Gnadenherrlichkeit der Bewohner des zukünftigen messianischen Sion zu verstehen,

[1] Dieses Bild findet sich besonders häufig bei Os. Cap. 1—3. Jer. 2, 2; 3, 14. 20; 13, 17; 31, 32; 51, 5. Ez. 16, 15 ff.; 23, 3 ff.

[2] Is. 51, 1 f.; 7, 9; 31, 1; 28, 17; 30, 15. 18; 40, 31 u. ö. Jer. 5, 1. 3; 17, 5. 7; 39, 18. Dan. 3, 40. Hab. 2, 4. Vgl. Röm. 1, 17; Gal. 3, 11; Hebr. 10, 38. Nah. 1, 7.

[3] Is. 2, 5. [4] Dan. 9, 3. [5] Is. 51, 7.

[6] 61, 9 f. Vgl. Knabenbauer S. J., Erklärung des Propheten Isaias (1881).

allein sie zeigt dennoch, dass die Vorstellung einer auf Gnade beruhenden Gerechtigkeit den Besten in Israel nicht fremd war. An eine selbsterworbene Gerechtigkeit dachte auch wohl David nicht, wenn er betete: „Geh nicht mit mir ins Gericht (o Herr); denn vor dir ist keiner gerecht" (Ps. 143, 3). Ueberhaupt verbietet das in Israel besonders bei den Propheten so stark ausgebildete Sünd- und Schuldbewusstsein, im Alten Testamente stets und schlechthin an eine äussere Werkgerechtigkeit zu denken[1].

Haben wir somit gesehen, dass auch im Alten Testamente die reine, tiefe Idee wahrer Gerechtigkeit nicht unbekannt war, so hatte Paulus gleichwohl doch nicht Unrecht, wenn er in seiner Kritik alttestamentlicher Frömmigkeit und Theologie einzig jene Form derselben berücksichtigte, welche man schlechthin die pharisäische nennt, und welche trotz Gesetz und Propheten schon seit Jahrhunderten jüdisch-religiösem Leben charakteristische Form und Gestalt gab. Gerade die Prophetie, zumal die vorexilische, zeigt, wie wenig Israel seinem hohen Berufe entsprochen und seiner hehren Aufgabe nachgekommen ist. Sehr düster ist das Gemälde, welches die Propheten von dem Sittenzustande ihrer Zeit entwerfen. Sünde und Laster beherrschten alle Stände. Die Priester in Juda wie in Ephraim vergewaltigten das Gesetz, falsche Propheten betrogen das Volk, Könige und Fürsten gingen den Unterthanen mit schlechtem Beispiel voran. Mord und Diebstahl, Lug und Trug, Ungerechtigkeit und Unmässigkeit, Habsucht und Wucher, Unglaube und Herzensverhärtung waren in Israel oft gerügte Vergehen. Dabei verstand man es schon damals, den mannigfachen göttlichen Geboten und Vorschriften gegenüber sich mit einer blossen Schein- oder Werkgerechtigkeit

[1] Die alttestamentliche Gerechtigkeit erinnert somit sehr oft an die des Neuen Testaments, nur ist die Vorstellung von solcher Frömmigkeit nicht eigentlich lehrhaft ausgeführt, sondern nur in losen Sprüchen hier und dort in den heiligen Schriften niedergelegt. Vgl. hierzu noch Zschokke, Theologie der Propheten des A. T. (1877). Herm. Schultz, Alttestamentl. Theologie I (1869), 411 ff. 421.

abzufinden. Besonders traten die Cultushandlungen, welche das religiöse Leben Israels wach zu halten bestimmt waren, sehr oft in grellsten Widerspruch mit der innern Gesinnung und persönlichen Lebensführung. Opfer, Sabbate, Feste, Fasten, Gelübde, Gebete, Speisegesetze, Beschneidung, alles sank unter den Händen des entarteten Israel zu einem puren mechanischen Thun herab ohne sittliche Weihe und Würde. Daher bei den Propheten die so häufige scharfe Verurtheilung des blossen opus operatum und nachdrückliche Forderung des opus operantis. Durch das Exil waren die Juden freilich in ihrem Gewissen gewaltig aufgeregt und erschüttert worden. Ein Ansatz zum Bessern macht sich bemerkbar. Allein in den Tagen Jesu sehen wir, wie die Pharisäer das Erbe ihrer Väter angetreten haben und die Frömmigkeit des Werkedienstes nicht nur persönlich üben, sondern auch geradezu in ein theologisches System bringen. Dabei beschränkte sich ihr Einfluss nicht auf die Anhänger der eigentlichen Secte allein, sondern war von dominirender Gewalt fürs gesamte Judenthum. Charakteristisch für ihr Ansehen ist das 23. Kapitel bei Matthäus, das als Schlussurtheil Christi über sie angesehen werden kann. Sie sitzen auf den Stühlen Moses, geniessen also allgemein anerkannte und uneingeschränkte Lehrautorität; sie sind die Führer des Volkes. Als Hüter und Wächter des Gesetzes, geübt in geistreicher Disputirkunst und subtiler Buchstabenexegese, sind sie der eindringenden griechisch-heidnischen Bildung gegenüber die Erhalter und Vertreter der altväterlichen Orthodoxie, die das Gesetz durch den „Zaun“ der Ueberlieferungen schützen. Mochte ihr Eifer im Anfange auch manche Berechtigung haben und sich auch in den erforderlichen Schranken halten, so nahm er doch bald jene ekle Form an, in welcher er nur mehr purer Fanatismus war, der die besten religiösen Kräfte hemmte und oft ganz unterband. Das Festhalten am Alten war bald nichts mehr als ein Festhalten an der Form, der die ursprüngliche reine Idee, der heilige und heiligende Geist entflohen war. Der todte Buchstabe war an die Stelle des lebendigen Geistes getreten. Wenn

der Jude die Summe von Leistungen, welche das Gesetz auflegte, abgetragen hatte, erwartete er wie infolge eines Contractverhältnisses von Gott seinen Lohn, die Gerechtigkeit. Wie sehr auch der darin niedergelegte Wille Gottes ihm äusserlich bleiben mochte, wie wenig auch das Herz an seiner Erfüllung betheiligt war, nach dem Dienst des Buchstabens bestimmte sich der Jude selbst sein religiöses Verhältniss zu Gott; in seinem Thun fand er seine Gerechtigkeit. Die Theologie der Propheten und heiligen Sänger war verknöchert, die Religion wurde zur Sache des Kopfes und der mechanischen Uebung.

Christus hatte sich oft über diese Art jüdischer Frömmigkeit beklagt, sie als blossen Lippendienst ohne Herzensbetheiligung gebrandmarkt (Matth. 15, 8), hatte seine Jünger vor solcher Gerechtigkeit gewarnt (Matth. 5, 20) und als abstossendes Beispiel derselben den betenden Pharisäer hingestellt (Luc. 18, 11—12), hatte gelehrt, dass er seinen neuen Wein nicht in alte Schläuche giessen könne (Matth. 9, 17). Infolge solch verkehrter Auffassung von dem Wesen und der Bedeutung des Gesetzes geschah es, dass die Juden das in der apostolischen Predigt angebotene Mittel der Rechtfertigung kurzer Hand ablehnten. Sie besassen ja bereits ein Mittel, sich das Wohlgefallen Gottes zu erwerben. Aber auch die Judaisten fassten den Glauben an Christus nur als Complement der mosaischen Heilsordnung auf. Von der Sufficienz des im Evangelium enthaltenen Heilsweges waren sie ebensowenig überzeugt als die ungläubigen Juden und forderten deshalb auch wie diese Beobachtung der Tage und Zeiten und der Beschneidung.

Forschen wir nach den Gründen dieser jüdisch-judaistischen Indolenz und Schwerfälligkeit, sich zurechtzufinden in der neuen Heilsordnung, so stossen wir zunächst auf die allgemein herrschende fleischliche Anschauung vom Messias. Die ideale übernatürliche Vorstellung von demselben, wie sie in den heiligen Büchern des Alten Testaments ausgesprochen lag, war den spätern Juden meist ganz abhanden gekommen. Ihr

erdwärts gerichteter Blick war zu sehr getrübt, als dass er durch den Schleier des Buchstabens die Lichtstrahlen des übernatürlichen Charakters des Messias hätte wahrnehmen können. In wörtlicher Auffassung mancher Offenbarungsworte dachte man sich ihn als einen mächtigen jüdischen Heros, der mit eisernem Scepter die Völker draussen zermalmen, das Volk Gottes aber von Ost und West sammeln und Gericht halten würde über Israels Feinde, deren Ausgang ewiges Verderben sein würde. Wie unvereinbar aber mit solchen Erwartungen die Idee eines für uns leidenden und sterbenden Erlösers war, liegt auf der Hand. Die Lehre von einer Gerechtigkeit, die auf dem Versöhnungstode Christi beruhte und nur durch den Glauben an ihn ohne gesetzliches Thun zu erwerben war, musste vor allem dem schwersten Verständniss begegnen. Dass selbst die auserwählten Zwölf nur sehr langsam diese gangbare falsche Auffassung von Christus abzustreifen vermochten und erst durch die Feuerschmelze des Heiligen Geistes am Pfingsttage gänzlich davon gereinigt wurden, ist aus den heiligen Büchern sattsam zu ersehen.

Ein anderer Grund für die Ueberschätzung des Gesetzes, der besonders in einer politisch so hoch gespannten Zeit wie der vor der Zerstörung Jerusalems von besonderer Wirkung sein musste, lag in dem schon berührten Zusammenhang zwischen Gesetz und Nationalität. Das Gesetz band den Nachkommen Abrahams nicht nur an den Dienst Jehovas, sondern schloss ihn auch in bürgerlicher Hinsicht mit seinen Brüdern zu einem einigen, festgefügten Volke zusammen. So lagen in ihm die starken Wurzeln jener Kraft, womit Israel so oft gegen die umwohnenden Völker seine Freiheit vertheidigte, jener Widerstandsfähigkeit, womit es unter allen wechselnden Verhältnissen seine charakteristische Eigenthümlichkeit sich erhielt. Mit Recht erkannte der Jude daher in seinem Gesetz die Sicherheit seines Bestandes, das feste Fundament seiner Nation. Kein Wunder, wenn er nun in übertriebener Werthschätzung desselben wie sein zeitliches, so auch sein ewiges Heil von ihm erwartete. Diese Vermengung des Nationalen mit dem

Religiösen, des Zeitlichen mit dem Ewigen, wie sie in der jüdisch-theokratischen Staatseinrichtung stattfand, war zwar einerseits die Ursache der Grösse, wozu das unscheinbare Hirtenvolk sich entwickelte, aber sie bildete auch andererseits ein mächtiges Hinderniss gegen den Eintritt ins Christenthum. Letzteres hatte mit seinem universellen Ausblick auf alle Völker und Zeiten keinen Raum innerhalb der engen Schranken des Mosaismus und liess so sehr alle irdischen Hoffnungen und Interessen hinter sich, dass sein Stifter geradezu jedes Merkmal weltlicher Absichten davon ausgeschlossen hatte, indem er sagte: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt" (Joh. 18, 36).

Die Polemik gegen den jüdisch-judaistischen Irrthum führt Paulus in negativer und positiver Weise, indem er zeigt, was das Gesetz nicht vermag, und was sein eigentlicher Zweck ist. Lehrten die Gegner, der Zweck des Gesetzes bestehe darin, dass der Mensch durch Thun der Werke des Gesetzes vor Gott gerecht werde, so behauptete Paulus, ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ (Gal. 2, 16. Röm. 3, 20. Vgl. Gal. 3, 11).

So klar die Sätze an sich sind, worin Paulus das Gesetz als Heilsweg verwirft, so schwer ist es zu entscheiden, aus welchen Gründen er dem Gesetze die Rechtfertigungskraft abspricht. Liegen dieselben auf seiten des Menschen oder auf seiten des Gesetzes? Mit andern Worten: geht es über die Kraft des Menschen hinaus, das Gesetz in rechter Weise zu erfüllen, oder geht es über die Kraft des Gesetzes hinaus, den Menschen zu rechtfertigen? Die Aussprüche Pauli bewegen sich wie überhaupt so besonders hier in kühnen Sätzen und schroffen Contrasten. Bevor wir den Versuch machen, in die paulinische Anschauung vom Gesetz einzudringen, wollen wir die Missverständnisse ausschliessen, die sich an den Ausdruck νόμος geheftet haben. Paulus scheidet nicht zwischen rituellen und ethischen Bestandtheilen, sondern versteht unter νόμος, wie seine Gegner, das gesamte mosaische Gesetz mit allen seinen Theilen als Ausdruck der gesamten göttlichen Willens-

forderung, so dass er selbst jede andere Erkenntniss des göttlichen Willens, wie sie auch ausserhalb des Judenthums bestand, in seinen νόμος-Begriff mit einbegreift.

Für den Nachweis, dass aus dem Gesetze keine Gerechtigkeit kommt, führt Paulus zunächst den Satz der allgemeinen Erfahrung an: Das Gesetz wird von niemand erfüllt. Bezüglich der Heiden, denen Paulus den Besitz eines νόμος auch zugesteht, bedurfte es hierfür keiner Beweisgründe. Sie war der Jude nur allzusehr geneigt schon wegen ihrer Stellung ausserhalb des auserwählten Volkes als ἁμαρτωλοί anzusehen. Heiden und Sünder waren ihm congruente Vorstellungen. „Haben wir (Juden) aber einen Vorzug?" so fragt er Röm. 3, 9, nachdem er die Verschuldung der Heiden 1, 18—32 nachgewiesen hat. Die Antwort ist ein entschiedenes „Nein!" „Juden und Hellenen sind allzumal unter der Sünde, wie geschrieben steht: gerecht ist auch nicht einer, nicht gibt es einen, der verständig ist, noch einen, der Gott sucht; alle sind abgewichen, nichtsnutzig geworden zumal; nicht gibt es einen, der Gutes thut, auch nicht einen." Hätte also das Gesetz die Kraft, wirklich zu rechtfertigen, so lehrt doch die persönliche Erfahrung, der auch die Schrift bestätigend zur Seite tritt, dass niemand dem Gesetze Genüge leistet, und daher jeder von dem im Gesetze ausgesprochenen Fluche für seine Uebertretung getroffen wird. Unter dem Gesetze stehen ist also soviel als unter dem Fluche stehen; „denn es steht geschrieben: verflucht sei ein jeder, der nicht verharrt in allem, was im Buche des Gesetzes geschrieben ist, um es zu thun" (Gal. 3, 10).

Allein mit dem Nachweis der allgemeinen Verschuldung gegen das Gesetz war der Judaismus noch nicht ganz besiegt; hierzu bedurfte es vielmehr einer principiellen Bestreitung. Es musste die Ueberzeugung begründet werden, dass das Gesetz zum Zwecke der Rechtfertigung gar nicht gegeben war, dass also auch das ganze Streben, durch Gesetzeswerke gerecht zu werden, verkehrt war. Paulus hat diesen Gedanken, den letzten und nothwendigsten, kühn vollzogen: „Wäre ge-

geben worden ein Gesetz, welches lebendig machen könnte, dann wäre wirklich aus Gesetz die Gerechtigkeit" (Gal. 3, 21). Da also die Lebendigmachung absolut über das Vermögen desselben hinausging, so konnte es auch seinen Thäter nicht rechtfertigen aus Gründen der Ohnmacht, die in ihm selbst lagen. Den letzten und tiefsten Erkenntnissgrund für die Unfähigkeit des Gesetzes, zu retten, findet der Apostel in dem Kreuzestode Christi. In diesem erkennt er die göttliche Absicht, einen ganz neuen Heilsweg zu eröffnen, folglich musste die Heilsauskunft des Gesetzes absolut ungenügend sein; wenn nicht, so schliesst der Apostel, dann wäre Christus umsonst gestorben (Gal. 2, 21), kraftlos wäre gemacht der Glaube (Röm. 4, 14). Alle daher, welche durch das Gesetz gerechtfertigt werden wollen, sind abgethan von Christus und gefallen aus seiner Gnade (Gal. 5, 4; vgl. Apg. 13, 38). Wenn deshalb der Apostel auf sein eigenes gesetzliches Streben zurückblickt, so erachtet er, was er einst für Gewinn gehalten, für Verlust gegen die überwältigende Erkenntniss Jesu Christi, um dessenwillen er alles preisgab und für Koth erachtete, um Christus zu gewinnen (Phil. 3, 7 f.). Selbst beim Patriarchen Abraham, dem Vater und Vorbild der Gerechten, konnte die Gerechtigkeit nicht aus Werken des Gesetzes gekommen sein, andernfalls hätte er Ruhm, aber gewiss nicht bei Gott (Röm. 4, 2). Es ist daher ein Fundamentalsatz, den Paulus den Gegnern gegenüber aufstellt, und für den er ganz allgemeine Geltung beansprucht: Aus Gesetzeswerken wird kein Mensch gerecht.

Ziel und Zweck des Gesetzes müssen daher nach einer ganz andern Richtung hingehen als auf die Rechtfertigung des Menschen. Paulus bestimmt dieselben dahin, dass es der Uebertretungen wegen gegeben ist, zunächst um die Sünde zur Erkenntniss und Vollendung zu bringen. Zwar herrschte die ἁμαρτία[1] auch vor dem Gesetze schon in der

[1] ἁμαρτία ist die Erbsünde mit ihren Folgen, speciell mit der Concupiscenz; παράπτωμα und παράβασις ist die Actualsünde, und zwar erstere in ihrem Wesen als Abfall von Gott und Hinwendung zur Creatur, letztere als Uebertretung des göttlichen Willens.

Welt (Röm. 5, 13), aber ohne Gesetz wurde das Schuld- und Strafbare an derselben vom Menschen nicht erkannt. Sie war im Menschen wie ein schlummerndes Leben, ohne bewusste Lebensäusserung, νεκρά (Röm. 7, 7 f.). Daher konnten ihre spontanen Aeusserungen von ihm auch nicht betrachtet werden unter dem Gesichtspunkte einer Widerspänstigkeit gegen den gebietenden Gotteswillen und einer Verkehrtheit des menschlichen Eigenwillens. Höchstens erkannte er in ihnen ein lästiges Widerstreben niederer Lüste gegen angeborene, edlere Regungen und Neigungen. War nun die Sünde vor dem Gesetze, wenn auch vorhanden, so doch todt, so hatte das Verbot zur Folge, dass sie zu lebendigem Selbstbewusstsein und thätiger Entwicklung aufgeweckt wurde. Vordem war sie einfacher Trieb, Natur, nach dem Verbot wurde sie Ungehorsam, Uebertretung (Röm. 7, 7). Die Geschichte der Sünde beginnt mit der ἐπιθυμία, die sich als Folge der Erbsünde fortpflanzt auf alle, die durch die Geburt mit Adam in fleischlichen Zusammenhang treten. Der ἐπιθυμία stellt sich das Verbot als Schranke entgegen, und statt sie zum Schweigen zu bringen, reizt sie dieselbe vielmehr zum Widerstand und wecket alle ihre Kräfte auf; die ἐπιθυμία nimmt Veranlassung zur Thatsünde (ἀφορμὴν δὲ λαβοῦσα), und der Betrug der Sünde ist geschehen; sie selbst erhebt sich zum Leben, der Mensch aber sinkt in den Tod (Röm. 7, 8 f.).

Doch nicht nur eine Offenbarung der Sünde bewirkt das Gesetz im Menschen, sondern auch eine Mehrung derselben: νόμος δὲ παρεισῆλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα (Röm. 5, 20; vgl. 4, 15. Gal. 3, 19). Wenn auch zur Entfernung von der Sünde gegeben, so schlug es doch in seinem geschichtlichen Verlaufe in das Gegentheil um. Weil es den Widerspruchsgeist des Menschen reizte, besonders aber weil es eine Mehrung von Pflichten mit sich brachte, denen gegenüber der Mensch sich Verletzungen zu Schulden kommen lassen konnte, so war eine Häufung von Uebertretungen dadurch wie von selbst gegeben. Die Actualsünde (παράπτωμα, παράβασις) kam ihrerseits wieder dem allgemeinen Sündenprincip (ἁμαρτία) im Menschen

zu gute, indem dieses sich dadurch allseitig erweiterte und verfestigte; denn jede Potenz wächst durch ihre Bethätigung. In diesem Gedankengange kann Paulus (1 Kor. 15, 56) den harten Satz aussprechen: ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος. Hierüber bemerkt Thomas: „Virtus peccati lex dicitur, in quantum per legem occasionaliter est peccatum augmentatum, et quasi ad maximum suum posse pervenit" (1, 2, q. 55, a. 3).

Worin liegt nun der Realgrund für diese verhängnissvolle Wirkung des Gesetzes, für das Unterliegen desselben im Kampfe mit der Sünde? Paulus antwortet: „Das Gesetz ist geistig, ich aber bin fleischlich" [1] (Röm. 7, 14). Während das Gesetz seinem Ursprunge und Ziele nach geistig ist, indem es vom geistigen Gott ausgeht und den geistigen Menschen in uns gestalten will, ist der Mensch, auf den es gerichtet ist, selbst fleischlich und deshalb „verkauft unter die Sünde". In der σάρξ nämlich „wohnt nichts Gutes" (Röm. 7, 18), in ihr hat die ἁμαρτία das feste Fundament ihrer Herrschaft, die sichere Position für den Kampf, den sie gegen den „Geist" führt. „Denn das Fleisch gelüstet wider den Geist, der Geist aber wider das Fleisch; denn diese sind einander entgegen" (Gal. 5, 17). In diesem Kampfe muss aber, solange die Gnade fehlt, das nur an den geistigen Theil sich wendende Gesetz unterliegen. Denn das Fleisch ist Naturkraft, Selbstliebe, das Gesetz aber ist blosse äussere Forderung ohne Gabe, ohne Kraft; es kann den Zwiespalt zwischen Fleisch und Geist wohl ins Licht setzen, ihn aber nicht überwinden. Deshalb nennt es Paulus auch „schwach" und „hilflos" (Röm. 7, 14; 8, 3). Dabei kann es auch wenig nützen, dass der innere Mensch sich am Gesetze erfreut (Röm. 7, 22) und demselben bezeugt, dass es „heilig und gerecht und gut" ist (7, 12); denn der fleischliche Mensch horcht nicht auf diese innere Stimme, sondern wirket, was diese verurtheilt (7, 15). Die σάρξ ist also recht der eigentliche Herd der Sünde, der fruchtbare

[1] σάρκινος, nicht σαρκικός, womit die sinnliche, gefallene Natur bezeichnet wird. Vgl. Schäfer, Römerbrief S. 224.

Nährboden für die so schrecklich gedeihliche Entwicklung der ἐπιθυμία zu Sünde und Tod.

Sind das die Wirkungen und Zwecke des Gesetzes? So musste der Jude sich fragen. Hat es denn gar keine heilsursächliche Bedeutung, und besteht gar keine Beziehung zwischen Gesetz und Heilsgut? Paulus gibt auf diese Frage eine versöhnliche Antwort und nimmt seinen allerdings wahren, aber harten Sätzen das Bittere, das sie für jeden Juden enthielten. Wenn das Gesetz auch nicht in positiver Weise das Heil schaffen kann und soll, so kann und soll es doch eine negative Vorbereitung auf die Gnade im Evangelium sein. Zunächst hielt das Gesetz die Gesamtheit Israels eingeschlossen in einem sichern Gewahrsam gegen die Hochfluth des Verderbens, die vom Heidenthum her drohte. Es bewirkte so, dass das jüdische Volk „selbst für das Evangelium reife und auch den Heiden die Möglichkeit des Heils bewahre“ [1]. Aber auch für den Einzelnen hatte es eine höchst wohlthätige Wirkung. Durch die tiefe, überwältigende Sündenerkenntniss, die es im Menschen hervorbrachte, nöthigte es ihn, an der Möglichkeit der Errettung durch eigenes Thun zu verzweifeln und die Hände nach dem auszustrecken, wovon einzig Hilfe zu hoffen war. So wurde das Gesetz ein Erzieher zu Christus hin (Gal. 3, 24), und so war doch Christus das Endziel des Gesetzes. Daher folgte aber auch mit unausweichlicher Consequenz, dass mit dem Erscheinen Jesu Christi der Bestand des Gesetzes sein Ende erreicht hatte (Gal. 3, 25 f. 2 Kor. 3, 14). Im Zusammenhang dieser Gedanken findet auch ein Ausspruch des Apostels über das Gesetz seine Erklärung, welcher scheinbar das gerade Gegentheil von dem besagt, was bisher bewiesen ist: ὁ ποιήσας αὐτὰ (τοῦ νόμου) ζήσεται ἐν αὐτοῖς (Gal. 3, 12). Der Ton liegt auf dem Thun, das vom Gesetz gefordert wird, im Gegensatz zum πιστεύειν in der neuen Gnadenordnung. Vermittelt nun aber dieses ποιεῖν nicht ebensowohl das Leben als das von Paulus empfohlene πιστεύειν? Es ist zu beachten, dass

[1] Windischmann a. a. O. zu Gal. 3, 23.

der Satz ein Citat aus Lev. 18, 5 ist, also von Paulus nicht im Sinne seiner Gegner, sondern in jenem Sinne gebraucht ist, in welchem es der Heilige Geist inspirirt hat. In diesem Sinne aber bildet das Verdienst Christi, auf welches im folgenden Verse (13) hingewiesen ist, die Voraussetzung für ein solches ποιεῖν. „Gewiss, wer in solcher Weise, wie Leviticus es meint, das Gesetz erfüllt, bei dem erreicht das Gesetz sein Ziel, welches der Glaube an den Messias ist, und in dieser Weise führt es zum ewigen Leben.“ [1]

So hat der Apostel die wahre Bedeutung des Gesetzes erschöpfend dargethan. Es kann und soll die Gerechtigkeit nicht wirken; der Sünde wegen ist es gegeben, das Erlösungsbedürfniss zu wecken, welches einzig in Christus seine Befriedigung findet.

§ 3. Ἡ πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ.

War die Gerechtigkeit auf dem Wege des Gesetzes nicht nur thatsächlich nicht erreicht, sondern überhaupt nicht erreichbar, so war damit von selbst die Frage nach einem neuen Heilswege gegeben. Paulus zeigt denselben in dem Glauben an Jesus Christus. Was dem Gesetze unmöglich war, wird der Glaube unfehlbar leisten. Hinsichtlich dieses Rechtfertigungsmittels gibt es nicht wie beim Gesetze eine Prärogative oder Ausnahme nach Geschlechtern oder Nationen; es ist für alle gleich, für alle nothwendig, für alle erreichbar (Röm. 3, 30).

Auf dieses neue, einzige, allgemeine Rechtfertigungsmittel legt der Apostel überall den grössten Nachdruck. Gleich anfangs, wo er auf die Gerechtigkeit zu sprechen kommt, nennt er auch die einzig nothwendige Vorbedingung zu deren Erlangung. „Gerechtigkeit Gottes wird in dem Evangelium geoffenbart aus Glauben an Glauben“ (Röm. 1, 17). Diese Gerechtigkeit Gottes erstreckt sich unterschiedslos „an alle und über alle, welche glauben an ihn“ (Röm. 3, 22). Welches ist nun der Inhalt dieses Begriffes, den Paulus so geflissentlich

[1] A. Schäfer, Erkl. des Briefes an die Galater (1890) S. 281.

in den Vordergrund stellt, und den man κατ' ἐξοχήν rechtfertigenden Glauben nennt?

In der protestantischen Theologie herrscht über diesen Fundamentalbegriff des Christenthums die grösste Verwirrung. Es klingt fast wie eine Ironie, wenn man bei dem hartnäckigen Festhalten an der sola-fides nebenbei bekennen muss: „Was aber positiv der paulinische Begriff des Glaubens sei, darüber ist immer noch Streit.“ [1] F. Ch. Baur [2] erklärt denselben so: „Der Glaube als das Princip des δικαιοῦσθαι ist die im Hinblick auf Christus gefasste Vorstellung, dass, was an sich nicht ist (nämlich das Gerechtsein), dennoch ist!“ und fragt dann: „Wie konnte der Glaube als die blosse Meinung, dass etwas so ist, wie es sein soll, ungeachtet es das gerade Gegentheil davon ist, irgend eine vermittelnde Bedeutung für das Verhältniss zu Gott haben?“ Lechler [3] definirt den Glauben „als die göttliche Gnade, sei's die verheissende, wie bei Abraham, sei's die wirklich darbietende, mit festem Vertrauen und lebendiger Zuversicht ergreifen, ja selbst dann annehmen, wenn der Schein (wovon?) entgegensteht“. Nach Pfleiderer [4] ist der Glaube „die völligste Erfüllung des göttlichen Willens, aber nicht des fordernden Gesetzeswillens, sondern des gebenden Gnadenwillens — vertrauensvolle Annahme der von Gott dargebotenen Gnadengabe. Er ist die Grundstimmung des religiösen Gemüths, nicht die Grundgesinnung des sittlichen Willens.“ Ritschl [5] stellt als negative Bestimmung der πίστις folgendes auf: „Der Glaube an Christus ist weder das Fürwahrhalten seiner Geschichte, noch die Zustimmung zu einem wissenschaftlichen Erkenntnissurtheil, wie die chalcedonensische Formel es darbietet. Er ist nicht eine Anerkennung seines göttlichen Wesens von der Art, dass man dabei von seinem

[1] Lechler, Das apostol. und das nachapostol. Zeitalter (3. Aufl., 1885) S. 363.

[2] Paulus der Apostel Jesu Christi (1845) S. 545.

[3] A. a. O. S. 364. [4] Der Paulinismus (1874) S. 166.

[5] Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III (3. Aufl., 1889), 558.

Lebenswerke und seiner Wirkung zum Heil derer absieht, die sich in seine Gemeinde einzurechnen haben." Positiv hat nach ihm „an Christus glauben den Sinn, dass man den Werth der in seinem Wirken zu unserer Versöhnung mit Gott offenbaren Liebe Gottes in dem Vertrauen sich aneignet, welches in der Richtung auf ihn sich gerade Gott als seinem und unserem Vater unterordnet, worin man des ewigen Lebens und der Seligkeit gewiss ist". An übergrosser Klarheit leiden diese wie die andern protestantischen Definitionen gewiss nicht. Sie erwecken die Empfindung, als wenn man sich fast scheute, klar zu bekennen, was die fides sola salvificans eigentlich sei[1].

Den ersten Aufschluss über den Begriff des Glaubens gibt uns die Etymologie[2]. Πίστις kommt von πείθειν = überreden, gewinnen, zu überzeugen suchen. Auf das religiöse Verhältniss des Menschen zu Gott bezogen entspricht πίστις specifisch der Passiv- resp. Medialform πείθεσθαι = sich überreden u. s. w. lassen. „Demnach involvirt die πίστις als das in πείθεσθαι und infolge desselben hervortretende Verhalten des πειθόμενος zunächst das Moment des willigen Horchens und Gehorchens (ὑπακούειν, obaudire, obedire) gegenüber dem gebietenden Rufe Gottes, von dem man sich binden lässt, indem man sich ihm unterwirft, und weiterhin das Moment des Anschlusses und der Anhänglichkeit an Gott, an den man sich fesseln und für den man sich gewinnen lässt, indem man das von ihm angebotene Gut annimmt und einen Bund (foedus) mit ihm erstrebt. Daraus aber ergibt sich zugleich einerseits das Moment der Treue, andererseits das des Vertrauens in einer der religiösen πίστις eigenthümlichen Gestalt, nämlich als folgsame und vertrauensvolle Hingabe oder Ergeben-

[1] Eine krause Definition von rechtfertigendem Glauben findet sich bei Fricke (Der paulin. Grundbegriff der δικαιοσύνη θεοῦ [1887] S. 26): „Er ist ein empfangendes Nehmen, welches aber selbst erst durch das Empfangen der vor allem Empfangen in Gott fertigen Gnade möglich ist." — Eine Variation über das apprehendere salutem der Apologie S. 68.

[2] Vgl. den Artikel „Glaube" in Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon V (2. Aufl.), 616 ff.

heit an die göttliche Führung und Leitung."[1] Daher ist die πίστις auch kein purer logischer Erkenntnissact, sondern zugleich ein Affect, eine Gesinnung des Willens, indem das Fürwahrhalten des Verstandes eine Wirkung des Willens ist. Je nachdem eines der in πίστις enthaltenen Momente besonders betont wird, erhält das Wort selbst eine von der allgemeinen etwas abweichende, besondere Bedeutung. So nimmt auch Paulus πίστις nicht immer in demselben Sinne. 2 Thess. 1, 4 ist es = Treue; Röm 14, 23 = Gewissensüberzeugung. Oefters gebraucht er es zur Bezeichnung des objectiven Glaubens (fides, quae creditur, Gal. 1, 23; 3, 12. 25. Röm. 3, 30; 4, 14). Meistens aber setzt er es für den subjectiven Glaubensact (fides, qua creditur). Nur in letzterer Bedeutung betrachten wir es hier, weil es in diesem Sinne die subjective Bedingung für die Rechtfertigung ist. Da die πίστις ein williges Sichüberzeugenlassen ist, so fordert sie auch einen Gegenstand, worauf die Ueberzeugung geht. Solcher Objecte der πίστις oder des πιστεύειν führt Paulus verschiedene an, die aber in einem einzigen wieder ihren Einigungspunkt finden. 1 Kor. 2, 4 redet er vom Glauben der Korinther an sein „Wort" und seine „Predigt", der nicht gründet in menschlicher Redeweisheit, sondern in Erweisung von Geist und Kraft, damit der Glaube nicht sei auf Menschenweisheit, sondern auf Gotteskraft hin. 1 Thess. 4, 13 ist das πιστεύειν, ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη die Bürgschaft unserer eigenen Auferstehung. Wichtig für die Auffassung der paulinischen πίστις ist Röm. 10, 9: „Wenn du bekennest mit deinem Munde den Herrn Jesus und in deinem Herzen du glaubest, dass Gott ihn auferweckt hat von den Todten, wirst du errettet werden" (σωθήσῃ). Dass hier vom rechtfertigenden Glauben die Rede ist, steht allein schon durch σωθήσῃ fest. Ebenso klar ist es, dass die Glaubensüberzeugung hier auf ein historisches Factum geht. Namentlich ist dieses Factum derartig, dass es nicht Gegenstand des Vertrauens sein kann; denn dieses geht, wie Paulus selbst (Röm. 8, 24 f.)

[1] Scheeben, Kirchenlexikon a. a. O. Vgl. auch Dogmatik I (1873), § 38.

erklärt, auf ein Gut in der Zukunft. Daher schliesst Reithmayr mit Recht aus unserer Stelle, dass der Glaube „weder sei ein blosses Vertrauen auf die Verdienste Christi oder ein einseitiges Erfassen der versöhnenden Thätigkeit Christi, noch auch, wie Neuere sagen, eine huldvolle Hingebung des Menschen an Gott; sondern er ist das entschiedene Fürwahrhalten der Thatsachen der Erlösung, welche und wie sie durch das Evangelium verkündet werden". Damit soll allerdings nicht ausgeschlossen sein, dass sich mit diesem Fürwahrhalten auch Affecte des Willens verbinden müssen; ja das Fürwahrhalten selbst ist ohne Willen gar nicht möglich.

Dieselbe Auffassung von der πίστις liegt auch der Beschreibung ihrer Genesis Röm. 10, 13—17 zu Grunde. Hiernach ist sie eine auf Grund der christlichen Predigt gewonnene Einsicht in den Inhalt des Evangeliums, welches als ῥῆμα θεοῦ auf die Autorität Gottes hin für wahr und fest gehalten wird. Den Gegenstand des Glaubens fasst der Apostel sehr oft in einem Worte zusammen in dem Ausdruck πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (Röm. 3, 22. Gal. 2, 16—20. Eph. 4, 13. Phil. 3, 9); wesentlich übereinstimmend hiermit sind die Parallelausdrücke πίστις εἰς Χριστόν (Kol. 2, 5. Röm. 10, 14. Gal. 2, 16), πίστις ἐν Χριστῷ (Gal. 3, 26. Eph. 1, 15. Kol. 1, 4), πίστις πρὸς Χριστόν (Phil. 3, 5), πίστις ἐπ' αὐτῷ (Χριστῷ) (Röm. 9, 33; 10, 11). An andern Stellen erscheint das hier in eins zusammengefasste Glaubensobject wieder in seine einzelnen Hauptmomente auseinander gelegt. So wenn Paulus spricht vom Glauben an die Versöhnung im Blute Christi (Röm. 3, 25), an den Gekreuzigten (1 Kor. 1, 23; 2, 2), an die in der Auferweckung Christi bethätigte Wirksamkeit Gottes (Kol. 2, 12), an Christus, der gestorben, auferstanden und nun zur Rechten seines Vaters thront (Röm. 8, 34; vgl. 4, 24 f.; 10, 9. 1 Kor. 15, 3 f.). Aus all diesem folgt, dass die paulinische πίστις die überzeugungsvolle Annahme der in der evangelischen Predigt verkündeten göttlichen Heilswahrheiten ist. Dass unter allen diesen Wahrheiten einige, wie der Tod Christi und seine Auferstehung, auf Paulus, dem das Kreuz einst ein Aergerniss

war, einen besondern Eindruck machen musste, ist selbstverständlich. Der Apostel erblickt in diesen beiden Geheimnissen den Inbegriff aller Erlösungsthatsachen und erkennt in ihnen zugleich einen ursächlichen und vorbildlichen Zusammenhang mit dem persönlichen Heilsgeschäfte jedes Einzelnen. Falsch aber ist es, hieraus den Schluss zu ziehen, dass des Paulus Glaubensbegriff in einem Vertrauen auf die im Tode Christi für uns geschehene Sühne aufgehe. Ein blosses Vertrauen ist die πίστις an keiner Stelle paulinischer Schriften, wohl liegt es, wie bereits hervorgehoben wurde, mit im Gesamtbegriff und wird auch an wichtigen Stellen von Paulus noch besonders durch die Präposition ἐπί zum Ausdruck gebracht (Röm. 4, 5. 24).

Die Auffassung der πίστις als eines unerschütterlichen Fürwahrhaltens gottgeoffenbarter Wahrheiten wird auch bestätigt durch das Beispiel des Abrahamglaubens, dessen Wesen Paulus geflissentlich erörtert (Röm. 4, 17—22). Gott muthete dem Patriarchen zu, etwas als wahr anzunehmen, was nach dem Naturzusammenhange ganz unmöglich war. Aber Abraham glaubte (ἐπίστευσεν, V. 17) an das göttliche Verheissungswort, d. h. er hielt dessen Inhalt mit unerschütterlicher Ueberzeugung für wahr, wenngleich sein natürlich-sinnliches Urtheil dagegenstand. Seinen festen Grund hat dieser Glaube in der Wahrhaftigkeit und Allmacht Gottes, der auch „zu wirken vermag, was er verkündet hat“ (V. 21). Daher war von dieser Glaubensüberzeugung ausgeschlossen jeder Unglaube (ἀπιστία), jeder Zweifel (οὐ διεκρίθη), jegliche Kleingläubigkeit (μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει). Die harte Prüfung, welche in der Unwahrscheinlichkeit, ja Unmöglichkeit des Verkündeten lag, weit entfernt, ihn ins Schwanken zu bringen, diente vielmehr dazu, ihn in seiner Ueberzeugung noch erstarken zu machen. Er hatte vom Herrn kein anderes Zeichen und Unterpfand als sein einfaches Wort, aber er gab Gott die Ehre und glaubte. Mit δοὺς δόξαν τῷ θεῷ deutet der Apostel an, dass er den Glauben des Patriarchen als einen höchsten religiösen Act begreift. Weil er eben der vollste Verzicht auf die eigene Einsicht und die gänzlichste Hingabe an die höchste gebiete-

rische Autorität Gottes war, dessen Urtheil er sein eigenes Urtheil unterwarf, so wurde dieser Glaube zu einer Gehorsamsthat, zu einer unterwürfigen Huldigung gegen den offenbarenden Gott. Diese Gesinnung und Gestalt kann der Glaube aber nicht anders erhalten als durch das Imperium des Willens. Damit wird das andere Moment des paulinischen Glaubens berührt. Paulus hebt es überall da hervor, wo er den Glauben unter dem Gesichtspunkt eines Gehorsams gegen Gott oder das Evangelium darstellt. So bezeichnet er es (Röm. 1, 5) als Zweck seiner apostolischen Sendung, überall unter den Völkern den Glauben zu predigen, aber auch vor allem demselben folgsames Gehör (ὑπακοὴν πίστεως) zu verschaffen (vgl. 16, 26). Er betrachtet sich als ein Werkzeug in der Hand Christi, durch Wort und That, in Kraft von Zeichen und Wundern, in Kraft des Heiligen Geistes zu wirken „für den Gehorsam der Heiden" (εἰς ὑπακοὴν ἐθνῶν, Röm. 15, 18). Die Waffen, womit er dieses Ziel erstrebt, „sind nicht fleischlich, sondern mächtig für Gott zum Niederwerfen von Befestigungen, indem wir Vernunftschlüsse darniederwerfen und jegliche Erhöhung, die sich erhebt wider die Erkenntniss Gottes, und gefangen nehmen jeden Verstand zum Gehorsam Christi (εἰς ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ) und uns in Bereitschaft halten, zu strafen allen Ungehorsam, nachdem vollständig geworden sein wird euer Gehorsam" (2 Kor. 10, 4—6). Er sagt Gott Dank dafür, dass die Christen, einst Sklaven der Sünde, nunmehr Folge geleistet haben von Herzen (ὑπηκούσατε ἐκ καρδίας) auf die Gestalt, den Inbegriff der (Glaubens- und Sitten-) Lehre, an welche sie hingegeben oder eingeformt worden sind (Röm. 6, 17). Wie der Glaube ein williger Gehorsam, so ist der Unglaube eine stolze Widerspänstigkeit. Mit bittern Worten beklagt er dieselbe an den renitenten jüdischen Brüdern. Das Echo von der Botschaft des Glaubens ist gedrungen bis an die Grenzen der Erde, aber nicht alle haben demselben Gehör geschenkt (οὐ πάντες ὑπήκουσαν, Röm. 10, 16). Die Juden haben zwar Eifer, aber nicht nach Einsicht; denn sie sind nicht der Gerechtigkeit Gottes untergeben (οὐκ ὑπετάγησαν),

verschmähen den im Glauben an Christus angebotenen Heilsweg (Röm. 10, 3). Durch ihre Schuld ward das Heil den Heiden (Röm. 11, 11; vgl. 11, 22. 23; 9, 1 ff.). Der Unglaube ist daher auch als eine Verkehrtheit des Willens im höchsten Grade unsittlich und wird der Bestrafung im Gerichte nicht entgehen (2 Thess. 2, 11); „denn geoffenbart wird Gottes Zorn vom Himmel her über jegliche Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit jener Menschen, welche die Wahrheit (Gottes) in Ungerechtigkeit hinhalten“ (Röm. 1, 18).

Aus den bisher in Betracht gezogenen Stellen ergibt sich die paulinische Lehre von dem rechtfertigenden Glauben in unzweideutiger Weise wie von selbst. Er ist eine den ganzen innern Menschen in Anspruch nehmende sittliche Leistung, worin sich alle geistigen Potenzen und guten Eigenschaften des Menschen bethätigen können und müssen. Er ist der Inbegriff aller jener sittlichen Thätigkeiten, ohne welche das δόξαν διδόναι τῷ θεῷ, die gehorsame Unterwerfung unter die Offenbarung Gottes, nicht möglich ist. Daher umschliesst er auch alle verwandten Acte, die entweder in der vollkommenen πίστις schon enthalten sind, oder doch unter dem Einfluss der Gnade sich daraus entwickeln; solche sind die Anerkennung der eigenen Sündhaftigkeit und der Unfähigkeit, aus sich selber gerecht zu werden (Röm. 7, 24. 25), Hinwendung zu Gott in Hoffnung und Vertrauen (Röm. 8, 24; 10, 12. 13), Abkehr von der Sünde und Sehnsucht nach der Gnade (Röm. 7, 24)[1].

[1] Gut sagt Döllinger: „Dieser Glaube, dessen Anlage und Bedürfniss im allgemeinen als das sehnende Verlangen nach der Ergänzung unseres Daseins aus Gott schon im Menschen liegt, ist wesentlich einerseits Selbsthingabe an Gott, andererseits Ergreifen, Aneignen des von Gott durch Christus Dargebotenen, das aber eben nur in solcher Selbsthingabe ergriffen und besessen werden kann. Er ist nicht eine einzelne Thätigkeit des menschlichen Erkennens, Fühlens oder Wollens, sondern ein Complex von Thätigkeiten, etwas, was nur durch das Zusammenwirken aller Seelenkräfte zu stande kommt. Hoffnung, Liebe, Furcht und Vertrauen, Demuth und Gehorsam, Standhaftigkeit und Eifer — alle diese Dinge liegen in dem rechtfertigenden Glauben“ (Christenthum und Kirche S. 197). Vgl. auch Simar, Theologie des hl. Paulus (2. Aufl. 1883) S. 207. Möhler, Symbolik §§ 15—19. Trid. sess. 6, c. 6.

Da so im Glauben der Gesamtgottesdienst des ganzen innern Menschen enthalten ist, schreibt Paulus das πιστεύειν auch dem Herzen zu und sagt: καρδίᾳ γὰρ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην (Röm. 10, 10).

Zu dieser höchsten sittlichen That ist jedoch der Mensch aus sich selbst nicht fähig; seine natürlichen Kräfte stehen, solange sie nicht innerlich und wesentlich durch die Gnade erhöht sind, zu dem, was er im πιστεύειν zu leisten hat, in einem ganz ungleichen Verhältnisse. Die rechtfertigende πίστις ist nach Paulus ebensosehr ein Werk Gottes im Menschen als ein Werk des Menschen selbst. Wenn der Glaube auch in uns ist und nicht ohne uns ins Leben treten kann, so ist er doch nicht aus uns, sondern aus dem, der es uns gegeben hat, dass wir an ihn glauben (Phil. 1, 29). „Durch die Gnade seid ihr errettet mittelst des Glaubens, und dies nicht aus euch; denn Gottes Geschenk ist es" (Eph. 2, 8). Gerechtfertigt werden aus Glauben und schenkungsweise aus Gnade die Rechtfertigung erlangen, sind daher bei Paulus correlate Gedanken (Röm. 4, 4. 5. 16), welche ihrerseits gleicherweise den Gegensatz zur Gerechtigkeit aus Werken bilden. Liebe mit Glauben sind die Güter des Heiles „von Gott dem Vater und dem Herrn Jesus Christus" (Eph. 6, 23), der das Mass des Glaubens austheilt (Röm. 12, 6). Auf Gottes Gnade beruht die gesamte Heilsthätigkeit des Menschen, auf sie ist er angewiesen auf jeder Stufe seines Heilslebens. Gott ist es, der sowohl das Wollen als das Vollbringen gibt (Phil. 2, 13); denn unser Heil ist nicht Sache des Wollenden, nicht des Laufenden, sondern des begnadigenden Gottes (Röm. 9, 16; vgl. 1 Kor. 1, 30; 4, 7; 12, 3. Phil. 2, 13. 2. Araus. can. 5. 7. Trid. sess. 6, can. 4). Daher ist der Glaube eine Kraft Gottes (1 Kor. 2, 5), eine Wirkung des Heiligen Geistes (2 Kor. 4, 13 vgl. m. 1 Kor. 2, 12), ein Charisma (1 Kor. 13, 2. 13 vgl. m. 12, 31). — Ohne die belebende und weckende Gnade Gottes würde auf dem in Unwissenheit und Sünde starr daliegenden Herzensgrunde des Menschen der Glaube sich niemals entwickeln können. Licht für die verdunkelte Erkenntniss,

Wärme für den kalten, liebeleeren Willen thun besonders noth. Von zwei Seiten kommt die Gnade der menschlichen Hilflosigkeit entgegen: äusserlich, sofern Gott in freiem Erbarmen dem Menschen mit dem Licht des Evangeliums begegnet, innerlich, sofern er die Verkehrtheit des verwundeten Willens heilt und ihn im freien, freudigen Gehorsam der evangelischen Predigt unterwirft. In beiderlei Hinsicht vermag der Mensch selbst nicht den ersten Schritt zu thun. „Das Endliche, dasselbe sogar ohne Sünde gedacht, mag sich nach allen Seiten hin bestens ausdehnen, das an sich Unendliche erreicht es nicht, so dass dieses von ihm nur willkürlich ergriffen und festgehalten werden könnte. Die Natur mag alle ihre Kräfte redlich entfalten, sie wird durch sich und aus sich nicht ins Uebernatürliche verklärt, das Menschliche durch keinen Kraftaufwand aus sich selbst göttlich; es bliebe eine ewige Kluft zwischen beiden, wenn sie nicht durch die Gnade ausgefüllt würde: das Göttliche muss sich zum Menschen herablassen, wenn das Menschliche göttlich werden soll.“ [1]

§ 4. Πίστις καὶ ἀγάπη.

Die Ueberschrift bezeichnet eine von gewissen Exegeten peinlich gemiedene Formel. Die katholische Bedeutung derselben ist klar und bekannt; sie gibt dem rechtfertigenden Glauben seinen ethischen Charakter. In ihr wird das Wesen desselben erst ganz begriffen. Den Anhängern der sola fides muss sie zu schwerem Anstoss gereichen. Durch die falsche Auffassung der ἔργα νόμου bei Paulus verleitet, suchen diese Exegeten jede Art eines „ergistischen“ Begriffsmoments von der πίστις auszuschliessen. Man kann von dem Sittlichen das Böse nicht behutsamer fernhalten, als hier vom Glauben das Sittliche abgewehrt wird. Der Glaube bildet „den Gegensatz zu allem Thun aus menschlicher Kraft, zu aller Gesetzeserfüllung, die Gott einst verlangte, und da seine Forderung im Gesetze keineswegs auf äusserliche Leistungen, sondern

[1] Möhler, Symbolik (neueste Aufl., 1873) S. 114.

ebenso auf die Gesinnung ging, so schliesst der Glaube auch jede im Gesetze geforderte Gesinnung aus. Es ist eben keine Art menschlicher Leistung.“ [1] Mit einem Worte: die πίστις ist ein „sittlich leeres ὄργανον λητικόν“ [2]. Schon aus dem vorhin über den Glauben Gesagten dürfte sich ergeben, wie sehr in dieser Exegese der paulinische Glaubensbegriff verstümmelt wird. Es muss daher diese Erklärung auch an sich selbst zu nichte werden. Denn mag man auch das sittliche Moment in der πίστις noch so sehr verdünnen, mag man das Menschliche in ihr noch so sehr, selbst bis zur blossen „Receptivität“ zurückschrauben, etwas Menschliches, irgend ein menschliches (sittliches) Verhalten wird man ihr doch stets lassen müssen. Schon allein an dem δοὺς δόξαν τῷ θεῷ im Abrahambeispiel scheitert jeder Versuch, die πίστις ihres religiös-ethischen Inhaltes zu entleeren. Jedes, auch das letzte Bedenken über die sittliche Beschaffenheit derselben hat Paulus aber gehoben durch die klare und absichtliche Verbindung der πίστις mit der ἀγάπη zu einem Collectivbegriff. In negativer und positiver Weise hat der Apostel das Verhältniss der πίστις zur ἀγάπη bestimmt. 1 Kor. 13, 3 schreibt er: ἐὰν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν, ὥστε ὄρη μεθιστάνειν, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐδέν εἰμι. Ein Glaube ohne Liebe, wenn er auch anders mit den kostbarsten Charismen verbunden wäre, gibt dem Menschen nicht den geringsten Werth vor Gott: „nihil sum, i. e. nullius sum pretii apud Deum“ (Estius). Um der Gewalt des Gedankens zu entgehen, will man protestantischerseits hier die πίστις auf den sogen. Wunderglauben beschränken und den rechtfertigenden Glauben davon ausschliessen. Diese Auskunft ist jedoch durch das πᾶσα vor πίστις völlig benommen. Weil Paulus mit aller wünschenswerthen Klarheit sagt, „jeglicher“, „aller“ Glaube ist ohne die Liebe werthlos, so hat niemand ein exegetisches Recht, dies trotz des πᾶσα nur vom Wunderglauben zu erklären. Wenn der Apostel in dem ὥστε ὄρη κτλ. den Wunder-

[1] Weiss, Bibl. Theologie (1868) S. 334.

[2] Pfleiderer in der Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie von Hilgenfeld (1872) S. 189.

glauben aus dem πᾶσα πίστις hervorhebt, so geschieht dies, um das οὐδέν εἰμι aufrecht zu halten selbst beim Vorhandensein einer πίστις in jener Gestalt und Beschaffenheit, worin man ihr allgemein einen sehr hohen Werth beizulegen geneigt ist[1]. Dass der Apostel an unserer Stelle die fides salvifica mindestens mit im Auge hat, geht auch daraus hervor, dass er der πίστις eine Beziehung auf das eigene, persönliche Heil gibt (οὐδέν εἰμι), während dagegen die Charismen nach seiner Anschauung zur Erbauung anderer gegeben werden (1 Kor. 14, 26; 12, 17—30). Endlich ist die charismatische πίστις nur ein Spross am Stamme des echten Glaubens und setzt so diesen stets voraus, ebendeshalb ist sie aber auch nicht von ihm zu trennen[2].

Reiches Licht auf unsere Stelle wirft der Schlussvers des Kapitels: νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα· μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη. Dass hier der Heilsglaube gemeint ist, kann keinen Augenblick zweifelhaft sein. Er steht ja mit ἐλπίς und ἀγάπη gegenüber den Charismen (wozu auch der Wunderglaube gehört), welche, weil nur besondern, wechselnden Zwecken dienend, wieder verschwinden (V. 8—10); Glaube, Hoffnung, Liebe hingegen sind jene drei die Seele heiligenden Grundkräfte, welche bleiben (V. 13) und das persönliche Heil bedingen und verbürgen. Unter diesen drei Tugenden unterscheidet der Apostel wieder, indem er die beiden ersten gekrönt und überragt werden lässt von der „grössern unter ihnen", der Liebe. Diese ἀγάπη, welche V. 13 als μείζων unter allen genannt wird, ist aber keine andere als jene, welche in dem ganzen Kapitel von Paulus nach ihrer Nothwendigkeit (V. 1—3),

---

[1] „Haec verba (ita ut montes transferam) non apposita sunt ad significandam certam aliquam speciem fidei, sed ad exprimendum et premendum summum eius gradum." Wieser, Pauli Apostoli doctrina de iustificatione (1874) p. 66.

[2] „Wunderkräftiger Glaube ist nur ein besonderer Act ebenso kindlicher als fester Zuversicht, welcher in der Seele auf Grund ihres wahren, sie selber in gerechter Beziehung zu Gott haltenden Glaubens noch besonders mittels Kraft des Heiligen Geistes angeregt wird." Reischl zu Matth. 17, 9.

ihrem Nutzen (V. 4—7) und ihrer Dauer (V. 8 ff.) hervorgehoben und gewürdigt wird. Zweimal wird nun Glaube und Liebe in Parallele gesetzt, indem zum erstenmal der Glaube ohne Liebe für werthlos und unnütz erklärt wird, und zum andernmal die Liebe grösser als der Glaube genannt wird. Worin dieses Grössersein besteht, hat Paulus zwar nicht mehr ausgeführt, aber es kann nach der ersten Parallele (V. 2) nur darin bestehen, dass die Liebe dem Glauben seinen eigentlichen Werth, seine volle Realität und Wahrheit gibt.

Von entscheidender Bedeutung für das Verhältniss von Glaube und Liebe zu einander ist auch die wichtige Stelle Gal. 5, 6: Ἐν γὰρ Χριστῷ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη. Es verschlägt für den Gedanken nichts, ob man ἐνεργεῖσθαι mit Bellarmin, Estius und den meisten katholischen Erklärern passivisch oder mit a Lapide und manchen andern medial fasst; „in beiden Fällen", sagt mit Recht Schäfer[1], „besteht, dass Glaube ohne Liebe unwirksam oder todt ist, und in beiden Fällen gilt, dass ein solcher todter Glaube nichts vermag; denn von πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη, als ein Begriff gefasst, gilt das τι ἰσχύει" [1].

Ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, d. h. in der Lebensgemeinschaft mit Christus, in der mystischen Union mit ihm, sind Beschneidung und Präputium adiaphorische Dinge, sie vermögen nichts zu wirken; das Einzige dagegen, was hier vermögend ist, was Kraft und Einfluss besitzt, ist Glaube durch Liebe wirksam. Auf welchem Gebiete sich dieses ἰσχύειν, diese Wirkkräftigkeit bewährt, kann nach dem Zusammenhang nicht fraglich sein. Der Apostel spricht ja von dem, was auch der Jude durch sein Gesetz zu erreichen strebte, von der δικαιοσύνη (V. 5); es kann sich also auch nur um eine „Vermögenheit" handeln, die Gerechtigkeit, das messianische Heil zu verbürgen. Diese δικαιοσύνη aber nur von der endgerichtlichen Errettung zu verstehen und die anfängliche Gerechtigkeit oder sogen. iustificatio prima von ihr zu trennen, erstere durch in Liebe thätigen

[1] Erkl. des Briefes a. d. Gal. (1890) S. 335.

Glauben, letztere durch die fides sola bedingt sein lassen, ist eine gewaltsame, unnatürliche Spaltung der δικαιοσύνη, welche der Apostel stets nur in organischer, lebendiger Einheit begriffen hat. „Es ist unpaulinisch, zwei Rechtfertigungen, eine bei der Bekehrung, die andere beim letzten Gerichte, also auch zweierlei Rechtfertigungsglauben zu statuiren.“ [1] Jenem Glauben, der die iustificatio prima bedingt, wird man doch gewiss das ἰσχύειν nicht absprechen wollen, er einigt ja den Menschen aufs innigste mit Christo! Daher wird man auch nicht umhin können, für die beginnende Rechtfertigung ebenfalls die πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη zu fordern [2]. Nach dem, was wir sonst von der πίστις ohne ἀγάπη bei Paulus lesen, sind wir nicht berechtigt, derselben irgendwelche heilskräftige Wirkung zuzuschreiben (vgl. 1 Kor. 13, 2). Umgekehrt ist die heilswirkende πίστις, d. h. die Gerechtigkeit bedingende, sei es nun die anfängliche oder die fortschreitende oder die vollendete Gerechtigkeit, stets die eine lebendige πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ oder der Glaube, welcher durch Liebe wirksam ist. Dieser Glaube ist gemeint, den die Theologen in der Schulsprache mit dem Ausdruck fides charitate formata bezeichnen.

Die Lehre von der fides charitate formata hat so sehr in der Schrift ihre Stütze, dass sie auch von den Gegnern nicht geläugnet werden kann. So sagt Ritschl: „Demnach ist freilich den römisch-katholischen Theologen zuzugeben, dass die Liebe zu Gott das Wesen des Glaubens ausmacht,

[1] Reithmayr, Commentar zum Brief a. d. Galater (1865) S. 407.

[2] Palmieri: „Iuxta Apostolum fides, quae valet in Christo Jesu, est fides operans per charitatem, coniuncta proinde charitati et ab ea formata: atqui fides, quae iustificat, est certe fides, quae plurimum valet in Christo, cum nos eidem coniungat: ergo fides iustificans est fides formata charitate. Neque Protestantes umquam rationem reddent, cur charitas non requisita ad iustificandum, requiratur ad conservandam iustitiam, aliis verbis, cur, si iustus fio sola fide, nequeam perseverare iustus, sola perseverante fide“ (Comment. in epist. ad Gal. [1886] p. 207). Estius erklärt das πίστις τι ἰσχύει: „Scilicet aliquid valet et quidem plurimum ad iustitiam sive acquirendam sive exercendam atque augendam. Est enim fides totius iustitiae fundamentum; quam tamen non praestat sine charitate.“

wenn in jenem Begriff der Gedanke ausgedrückt ist, dass der Wille auf Gott als auf seinen höchsten Zweck gerichtet sei."

Aber er findet an der Fassung der Formel „fides formata" doch zu tadeln: „Der Fehler der thomistischen Theologie besteht nun darin, dass dessenungeachtet die fides informis als eine wirkliche Stufe in der Art des Glaubens behandelt und dass die Bestimmung der formatio per charitatem als eine Ergänzung des nur unvollständigen Glaubens eingeführt wird."[1] Diesem Einwand begegnet Franzelin[2] folgendermassen: „Quod non ita intellegi debet ac si fides in ratione sua formali fidei constitueretur per charitatem; sed ita, ut fides sine charitate esse quidem possit, verum non sit ipsa iam perfecta iustitia christiana nec ad eam ultima dispositio; charitas sit perfectio, sed sine fide non sit; charitas absolvat quod fide est inchoatum, charitas impleat quod fides ostendit, ac proinde charitas sit forma non interna, sed externa fidei." Der hl. Thomas[3] erklärt sich so: „Non dicitur esse forma fidei charitas per modum, quo forma est pars essentiae, sic enim contra fidem dividi non posset; sed in quantum aliquam perfectionem fides a charitate consequitur, sicut in universo elementa superiora dicuntur esse ut forma inferiorum." Der Glaube sowohl als die Liebe sind an sich vollständige Begriffe, die specifisch von einander unterschieden sind, aber sie werden geeinigt unter einem höhern Princip (der Werkthätigkeit), und von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet ist die charitas forma fidei. Sie begründet den Glauben nicht in seinem Sein, sondern gibt ihm die Qualität der Wirksamkeit und formirt ihn als fides operans.

Was der Apostel unter der von ihm so sehr betonten ἀγάπη eigentlich versteht, hat er selbst nirgends gesagt, auch da nicht, wo er in rhythmischer Begeisterung seinen „Triumphgesang" über dieselbe anstimmt. Der Apostel darf sie auch

[1] A. a. O. III, 102.

[2] De sacramentis in genere (1873) p. 83. Cf. Palmieri l. c. p. 205. Hettinger, Lehrbuch der Fundamental-Theologie (1888) S. 860.

[3] Verit. q. 14, a. 5 ad 1; cf. S. th. 2, 2, q. 4, a. 5.

als allen bekannt voraussetzen; denn sie hat ja ihr Analogon schon im Naturleben. Sicher versteht er darunter eine die Seele heiligende und durchglühende Grundkraft, welche dem Menschen im Christenthum durch den Heiligen Geist infundirt wird[1] und diesen waltend und wohnend im Heiligthum des Herzens in stäter innigster Verbindung mit Gott hält.

Anlangend das Verhältniss der πίστις zu der ἀγάπη stellen wir nunmehr folgende Gedankenkette auf. Ueberall, wo der Apostel vom Glauben, welcher rechtfertigt, redet, versteht er ihn als einen religiösen Gehorsam, wodurch sich der Mensch den Inhalt des Evangeliums aneignet und der neuen Heilsordnung sich unterwirft. Es ist also dieser Glaube an sich schon ein sittliches Werk (ἔργον τῆς πίστεως, 1 Thess. 1, 3), das den ganzen Menschen beschäftigt. Um aber jeden Zweifel und jede Unklarheit von dem wichtigen Begriff, worauf er das ganze Heil errichtet, auszuschliessen, verbindet er die πίστις noch ausdrücklich mit der ἀγάπη. Es ist dies um so beachtenswerther, als es in einem Briefe geschieht, worin er in sichtlicher Erregung die alttestamentliche Werkgerechtigkeit bekämpft, und in einer Gedankenreihe, worin er im ersten Theil die Rechtfertigung aus Werken scharf zurückweist, um dann um so entschiedener sein neues Heilsprincip πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη dagegen aufzurichten.

Blicken wir zum Schluss noch einmal auf die angestellte Untersuchung zurück, so erhellt, dass dem Apostel nichts mehr fern lag als die Empfehlung eines Glaubens, der an sich nichts anderes sein soll als „eine ruhende Gesinnung in der Seele", oder ein „Ergreifen der im Tode Christi gestifteten Sühne", oder als „die Hingabe an die Gnade Gottes", mit einem Worte eine fides sola. Die unnatürliche Scheidung des Sittlichen vom Religiösen, wie man sie dem Apostel so gern unterschiebt[2], war ihm selbst gänzlich fremd. Angesichts Gal. 5, 6 anerkennt auch Lipsius[3], dass das „sich wirksam

[1] Röm. 5, 5.

[2] Vgl. Möhler a. a. O. S. 232 ff.

[3] Die paulinische Rechtfertigungslehre (1853) S. 196.

Erweisen der πίστις durch die Liebe eben erst das rechte Kriterium der πίστις sei", und dass es sich streng genommen nach des Apostels Begriff von der πίστις von selbst verstand, dass sie δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη war. Letzterer Gedanke kann freilich wahr und falsch sein. Für gewöhnlich setzt der Apostel, wenn er vom Glauben redet, den echten Glauben voraus, und ist es ihm also selbstverständlich, dass er in Liebe wirksam ist. Dass er aber auch eine einseitige, rein religiöse Entwicklung der πίστις ohne sittliches Verhalten für möglich hält, lehrt doch 1 Kor. 13, 2 mit augenscheinlicher Klarheit. Indessen hat der Apostel eine solch anormale Entwicklung nicht weiter verfolgt; in seiner eigenen Vorstellung lag beim Gebrauch des Wortes πίστις der Begriff der fides charitate formata. „Lässt sich der rechte Glaube überhaupt nicht anders definiren, und muss der rechtfertigende Glaube doch schon bei der Rechtfertigung der echte sein und nicht erst nachher sich zu demselben entwickeln, so kommen wir zur Rechtfertigung durch den in der Liebe thätigen Glauben." [1]

§ 5. Ἡ δικαιοσύνη θεοῦ.

Paulus stellt Röm. 1, 16 den Satz auf, dass das „Evangelium" eine Gotteskraft sei für alle zum Heile. Der Beweisgrund hierfür liegt ihm in der Wahrheit, dass in demselben δικαιοσύνη θεοῦ ἀποκαλύπτεται. Die δικαιοσύνη θεοῦ bildet dem Apostel also die Grundlage des Heiles, den Inbegriff seines Evangeliums. Hieraus mag man abnehmen, welche Beachtung dem Begriff der δικαιοσύνη entgegenzubringen ist. Bei der Untersuchung über denselben sind von vornherein zwei irrige Auffassungen auszuschliessen: die jüdisch-judaistische und die protestantische. Nach dem was früher über die Wirksamkeit des Gesetzes gesagt wurde, bedarf die jüdische Anschauung kaum noch einer Erörterung. Δίκαιος war der Ehrentitel für den Frommen des Alten Testaments. Die Voraussetzung für diese ehrenvolle Benennung war der tadellose Wandel nach dem Gesetze; wer

[1] Schanz a. a. O. S. 274.

diesem in seinem Leben entsprach, war ein δίκαιος παρὰ τῷ θεῷ oder ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. „Gerechtigkeit wird uns sein vor dem Herrn unserem Gott, wenn wir beobachten und erfüllen alle seine Gebote, wie er uns befohlen" (5 Mos. 6, 25). „Wenn einer in meinen Geboten wandelt und meine Urtheile beobachtet, so dass er Wahrheit wirket, der ist gerecht" (Ez. 18, 9). Δικαιος war demnach derjenige, der durch seinen gesetzestreuen Wandel sich das Wohlgefallen Gottes erworben hatte, und δικαιοσύνη war der Zustand der Rechtbeschaffenheit vor Gott. Weil dieser Zustand das Resultat selbsteigenen Thuns und Strebens war, so war diese δικαιοσύνη ἡ ἰδία oder ἡ ἐμὴ δικαιοσύνη, weil sie aus dem Gesetze sich herleitete, ἡ ἐκ τοῦ νόμου δικαιοσύνη. Paulus kennt ihren Namen und die Vorstellung, welche man damit verbindet, bestreitet aber, dass sie jemals wirklich geworden; nach ihm hat keiner, der diese Art der δικαιοσύνη angestrebt, den Namen δίκαιος wirklich verdient.

Wie die verkehrte Auffassung der δικαιοσύνη das Grundübel des spätern Judenthums war, so ist sie auch der Grundirrthum des Protestantismus geworden. Schon über der Geburtsstunde der protestantischen Rechtfertigungslehre hat kein glücklicher Stern geleuchtet; es ist nicht einmal zu einer Vollgeburt, d. h. klaren und exacten Bestimmung dieser Lehre gekommen. Luther[1] schwankte zwischen ethischer und forensischer Gerechtigkeit hin und her. Melanchthon neigte stark zur katholischen Auffassung und erklärte in seiner Apologie kurz und bündig: „sola fide iustificamur, hoc est ex iniustis iusti efficimur seu regeneramur" (82, 117). Gleiche Schwankungen zeigen sich auch bei andern Häuptern der Reformation. Das gesteht Fricke[2] offen ein und sagt: „Die altkirchlichen Dogmatiker sind wegen der Schwierigkeit der Sache (!) und namentlich wegen Einordnung der Kindertaufe, bezüglich der Reihenfolge regeneratio, conversio, iustificatio nie ganz aus der Unklarheit herausgekommen." Und doch

[1] Vgl. Vorrede zum Römerbrief vom Jahre 1522.

[2] A. a. O. S. 5. Vgl. auch Dorner, Dogmatik II, 2 (1881), S. 741 ff., und Luthardt, Compendium § 57.

war dies ein Lehrartikel, „in quo sita sunt et consistunt omnia“! (Art. Schmalk. 304.) Die „Schwierigkeit der Sache“ ist aber auch heute noch nicht überwunden, und es gibt eine ganze Reihe von Theologen, die ihre Auffassung von der δικαιοσύνη mit jener der symbolischen Bücher nicht in Einklang zu bringen vermögen[1]. Es fällt diesen Exegeten offenbar schwer zu begreifen, dass das, was an sich nicht ist, dennoch vom allwissenden und wahrhaftigen Gott angesehen werden soll, als wäre es. Beck[2] nennt diese Lehre einen „Greuel vor Gott“, weil es unsittlich sei, einen Nicht-Sittlichen für sittlich zu „erklären“, und Sabatier[3] meint, Paulus hätte keine hinlänglich scharfen Worte finden können, um ein so grosses Missverständniss seines Gedankens zu brandmarken.

Diesen Theologen gegenüber halten jedoch die meisten protestantischen Erklärer an der reinen iustitia forensis fest. Besonders scharf und consequent ist diese Theorie ausgeführt von Pfleiderer[4]. Hiernach besteht die δικαιοσύνη θεοῦ in einem absolut jenseitigen Acte des göttlichen Urtheils, wodurch das früher bestehende Zornesverhältniss zwischen Gott und dem Menschen aus Gnade umgeändert wird in ein Verhältniss des Friedens und der Freundschaft. Der Mensch selbst, zu welchem Gott sein Verhältniss ändert, bleibt von diesem forensischen Urtheil ganz unberührt; er bleibt, was und wie er war, nur Gott allein ändert ihm gegenüber seine Gesinnung. Diesen schlechthin jenseitigen Act aus seiner reinen Transcendenz herabziehen, ihn seiner puren Objectivität entkleiden und zu

---

[1] Mit verschiedenen Modificationen suchen auch dem ethischen Factor in der δικαιοσύνη Rechnung zu tragen: Osiander, Schleiermacher, Menken, Hofmann, F. Ch. Baur, Rich. Rothe, Marheinecke, Martensen, Nitzsch, Hundshagen, Baumgarten-Crusius, Tholuck, Lipsius, Beck, Otto u. a.

[2] Erkl. des Römerbriefes I (1884), 292.

[3] L'apôtre Paul (2. éd., 1881) p. 271: „Paul n'aurait pas eu de paroles assez sévères pour flétrir une si grossière interprétation de sa pensée.“ Kurz vorher steht die merkwürdige Ansicht: „La théorie de la justification forensique, élaborée par la scolastique du moyen-âge!“

[4] Vgl. Paulinismus S. 172 ff. und besonders Hilgenfelds Zeitschr. (1872) S. 168 ff.

einem diesseitigen Acte sittlicher Umwandlung machen, wäre „pelagianische Trübung des Bewusstseins der Gnade“ und der Irrthum des Tridentinums von der infusio iustitiae. In der reinen Objectivität der δικαιοσύνη soll das specifisch Neue des Paulinismus liegen; dies misskennen, heisst die Grundlage des paulinischen Evangeliums verrücken!

Allein trotz der sehr überzeugten Sprache will das wissenschaftliche Gewissen dieser Theologen nicht ganz zur Ruhe kommen. Man räumt es offen ein, dass diese Theorie eine grosse „Härte“ hat und dem menschlichen Denkvermögen grosse Ungereimtheiten zumuthet. „Es ist und bleibt eine Paradoxie,“ sagt Fricke, „dass, was Gott und nicht dem Menschen eigen ist, die δικαιοσύνη, Eigenthum des Menschen sein soll“ (S. 28). Man tröstet sich damit, dass Gott das Paradoxe in seiner Heilsökonomie liebe und die Welt gern wissenschaftlich verblüffe, und dass der Gedanke von der iustitia forensis so gross und tief sei, dass er nur von wenigen ganz verstanden worden sei [1].

---

[1] Fricke: „Der Rechtfertigungsgedanke des Paulus liegt so tief, will dialektisch so scharf aufgefasst sein und hat scheinbar so ausgeprägt nur alttestamentliche Form, dass es wohl begreiflich ist, wenn er — dialektisch — von wenigen voll verstanden wurde, in der Kirche frühzeitig zurücktrat, ja ein Jahrtausend fast (nicht länger?) verloren werden konnte. Es war eine Natur von der Tiefe und dem Sündenernste eines Luther nothwendig, um ihn voll wieder auszugraben und — zum erstenmal — zu einer alles durchdringenden Welt- und Lebensmacht zu machen“ (S. 29). Der Verfasser redet sich dann in eine wahre Begeisterung über diese iustitia und krönt sein Lob auf dieselbe mit der Behauptung, dass in ihr ausser vielem andern „die Philosophie der Zukunft“ liege. Diesen Gedanken auszuführen, hat der Verfasser freilich unterlassen. — Eines ist jedenfalls in dem Hymnus auf die iustitia forensis wahr, nämlich dass sie „neu“ gewesen sei. „Von keinem Kirchenvater“, sagt Kahnis (Dogm. II, 114), „lässt sich behaupten, dass die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben den Mittelpunkt seiner theologischen Ueberzeugung bilde.“ Und Harnack (Dogmengesch. I, 69) schreibt, indem er „einen Blick auf die Schicksale der paulinischen Theologie wirft in den ihr folgenden 120 Jahren“: „Nur ein Heidenchrist hat Paulus verstanden — Marcion —, und dieser hat ihn missverstanden; die andern sind nicht über die Aneignung einzelner paulinischer Sätze hinausgekommen.“

Bei der biblischen Untersuchung über die „Gottesgerechtigkeit" ist zunächst der Genetiv θεοῦ ins Auge zu fassen, wodurch die δικαιοσύνη näher bestimmt wird. Da in diesem Ausdruck (vgl. Röm. 1, 17) jede andere Bestimmung oder Beziehung fehlt, so darf er auch nur in der Allgemeinheit seiner Fassung zu verstehen gesucht werden. Δικαιοσύνη θεοῦ kann hiernach zunächst nichts anderes sein als eine Gerechtigkeit, welche Gott eigen ist. Als solche kann sie aber verschiedene Modificationen annehmen; sie kann absolut gedacht werden, in Gott ruhend (immanent), oder in Beziehung auf den Menschen (transeunt). Beide Vorstellungen lassen sich aber auch miteinander vereinigen, so dass die Gott innewohnende δικαιοσύνη unzertrennlich erscheint von jener, welche dem Menschen zuertheilt wird. So muss es sich Paulus gedacht haben, als er Röm. 3, 26 schrieb, das Ziel der evangelischen Anordnung Gottes sei die ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ. Um die letztere Wahrheit, dass nämlich auch der Mensch in den Besitz der δικαιοσύνη gelangen soll, handelt es sich dem Apostel Paulus vor allem. Die Gerechtigkeit soll jedem Glaubenden zu theil werden, und der Gerechte soll — aus dem Glauben — leben (Röm. 1, 16 f.) Wie geschieht nun die Ueberleitung der göttlichen δικαιοσύνη auf die Creatur? Paulus antwortet: ἐν αὐτῷ (scl. εὐαγγελίῳ) ἀποκαλύπτεται (V. 17). Das „Evangelium" ist ihm aber nicht bloss Lehre, Botschaft, sondern auch δύναμις θεοῦ, Gotteskraft und Gottesgnade selbst: nämlich Jesus Christus. „Daraus ergibt sich denn, dass unter δικαιοσύνη θεοῦ zunächst die Gerechtigkeit Gottes, die als wesentlich göttliche Eigenschaft auch dem Sohne zukommt, zu verstehen ist, dass es sich hier jedoch um dieselbe gerade insofern handelt, als sie in der zweiten Hypostase, die mit sich die angenommene menschliche Natur unzertrennbar vereinigt hat, subsistirt und mittels dieser sich offenbart." [1]

Mit dieser ἀποκάλυψις τῆς δικαιοσύνης ἐν Χριστῷ hatte die

[1] Schäfer zu Röm. 1, 17.

Gottesgerechtigkeit aber erst ihr nächstes, nicht ihr letztes Ziel erreicht. Dies ging auf die Mittheilung an den Menschen überhaupt. Die Fortleitung von Christus auf die Menschen geschieht durch den Glauben. Die lebendige πίστις umschliesst alle Gläubigen mit Christo und untereinander und vereinigt sie so in mystischer Union zu einem gliederreichen Ganzen, wovon Christus das Haupt ist. Von ihm aber strömt die Gnade der δικαιοσύνη hin auf alle Glieder dieses Organismus[1]: δικαιοσύνη θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας (Röm. 3, 22).

Bisher wurde die Stelle Röm. 1, 16 f. hauptsächlich auf den Ursprung der δικαιοσύνη angesehen, es liegen in ihr aber auch Momente zur nähern Bestimmung des Wesens der δικαιοσύνη. Paulus nennt das Evangelium δύναμις θεοῦ, und zwar insofern, als darin Gottesgerechtigkeit zu Tage tritt. Die δικαιοσύνη θεοῦ ist also eine Wirkung der göttlichen Macht im Menschen, welche zum Ziel hat die σωτηρία für jeden, der sich durch die πίστις für diese göttliche Wirkung disponirt. Wie aber jeder andere göttliche Machtact reale Wirkungen hat, und zwar solche, die der immanenten Machtpotenz entsprechen, so bringt auch der dynamische Act der göttlichen Gerechtigkeit in der Seele des Glaubenden reale Gerechtigkeit hervor. „So wenig", sagt Beck[2], „die im Evangelium sich offenbarende Gottesgerechtigkeit als blosse innere Eigenschaft Gottes oder als blosse Gesetzgebung und äussere Anstalt Gottes zu denken ist, sondern als göttliche Kraft, ebensowenig ist demgemäss die evangelische Gottesgerechtigkeit zu denken als bloss äusserliche Bestimmung des menschlichen Verhältnisses zu Gott, wie durch richterliche Gerechterklärung. Letztere ist äusserer Machtact, ist aber nicht dynamischer Act — die

[1] Augustin: „Appareat itaque nobis in nostro capite ipse fons gratiae, unde secundum uniuscuiusque mensuram se per cuncta eius membra diffundit. Ea gratia fit ab initio fidei suae homo quicumque christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus" (De praedest. sanctor. c. 15, n. 30. 31).

[2] Erkl. des Römerbriefs I (1884), 85 f.

δικαιοσύνη θεοῦ muss als in den glaubenden Menschen hineingehend gedacht werden, als energische Gotteskraft — als eine aus der Sünde rettende Heilskraft, wodurch der Mensch lebendig wird in ebenso realem Sinne, als er vorher in der Sünde todt ist. — Dieser dynamisch eingehende Act der göttlichen δικαιοσύνη heisst bei Paulus δικαιοῦν."

Innerlich und wesentlich ist somit die Gerechtigkeit, wodurch Gott den Menschen gerecht macht, gleich jener, wodurch er selbst gerecht ist. Wegen dieser wesenhaften Gleichartigkeit der menschlichen Gerechtigkeit mit der göttlichen gibt Paulus auch der erstern mit der letztern den gleichen Namen und sagt (2 Kor. 5, 21), das Ziel der Menschwerdung Christi sei, ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ (Χριστῷ). Statt ἵνα γενώμεθα δίκαιοι oder ἔχωμεν δικαιοσύνην θεοῦ gebraucht der Apostel den obigen stärkern Ausdruck, um die Realität der dem Menschen geschenkten δικαιοσύνη zu bezeichnen; sie ist so sehr des Menschen Eigenthum, dass sie gleichsam sein innerstes Wesen ausmacht. Sie ist Gottes Gerechtigkeit, weil Gott selbst sie in uns wirkt, „cui nihil placere potest, nisi quod suum est" (Estius).

Das eigentliche Wesen der δικαιοσύνη besteht nach dem Apostel in der Lebendigmachung des vordem in der Sünde todten Menschen. Hätte das Gesetz diese geistige Erweckung zum Leben bewirken können, „so wäre wirklich aus dem Gesetze die Gerechtigkeit" (Gal. 3, 21). Nichts macht also gerecht, was nicht lebendig macht, und niemand wird wirklich gerecht als der, welcher wahrhaft lebendig gemacht wird [1]. Diese Lebendigmachung geschieht aber durch Christus mittels der δικαιοσύνη, und das Resultat derselben ist Leben (ζωή). „Wenn Christus in euch, ist der Leib zwar todt durch die Sünde", d. h. wegen der Sünde (διὰ ἁμαρτίαν) dem Tode sicher verfallen, „der Geist aber Leben durch Gerechtigkeit" (Röm. 8, 10). Wie hier der leibliche Tod die Folge der

[1] Palmieri l. c.: „Vivificare heic nequit esse aliud, quam vitam gratiae per remissionem peccatorum conferre, nempe iustificare."

Sünde ist, so erscheint die ζωή als Frucht des Gnadenstandes; der Gegensatz aber zwischen Sünde und Gerechtigkeit besagt, dass mit letzterer die wirkliche sittliche Rechtbeschaffenheit vor Gott gemeint ist.

Eine typische Vorbildlichkeit dieser innern Erneuerung und Neubelebung, sowie auch eine causale Vermittlung derselben findet Paulus in den zwei Hauptthatsachen der Erlösung Jesu Christi, ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαιοσύνην ἡμῶν (Röm. 4, 25). In seiner Hingabe in den Tod liegt dem Apostel die eine, negative Seite der Rechtfertigung vorgebildet, die Tilgung der Sünden; in der Auferstehung die andere, positive Seite, die Erneuerung des Geistes. Wie der Apostel sich dies denkt, führt er selbst 6, 4 f. weiter aus: „Mitbegraben dann sind wir mit ihm durch die Taufe in den Tod, damit, sowie (ὥσπερ) Christus von den Todten durch die Herrlichkeit des Vaters erweckt wurde, so auch (οὕτω καὶ) wir in der Neuheit des Lebens wandeln.“ Wie im ganzen Kapitel, so setzt der Apostel auch in diesen Worten Kreuzestod und Sündentod, Auferstehungsleben und Gnadenleben in Parallele. An dieser Umwandlung aus dem Zustand des Todes in den des Lebens nimmt jeder theil, der mit gläubiger Gesinnung in den Kreuzestod Christi eingeht durch die Taufe; er wird eins mit Christo, und in dieser Union „stirbt“ der alte Mensch der Sünde und ersteht der neue Mensch der Gerechtigkeit. „Denn wenn jemand in Christo ist, so ist er ein neues Geschöpf; das alte ist vorübergegangen, siehe, alles ist neu geworden“ (2 Kor. 5, 17). „Sein Gebilde sind wir, geschaffen in Christus Jesus auf gute Werke hin“ (Eph. 2, 10; vgl. Gal. 6, 15). Dieser von Gott geschaffene Mensch ist auch „nach Gott geschaffen in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit“; in seinem Innern ist durch die Neuschöpfung die Ebenbildlichkeit mit Gott, näherhin mit dem menschgewordenen Sohne Gottes, wiederhergestellt (Eph. 4, 24). Es kann also nach Paulus nicht zweifelhaft sein, dass das Wesen der δικαιοσύνη in einer im Menschen von Gott gewirkten Umwandlung, Neuschöpfung und Wiedergeburt besteht. Ohne

solche innere Erneuerung konnte vor Gott gar keine wahre δικαιοσύνη ins Dasein treten. Denn alle Menschen waren in sich ἀσεβεῖς und ὑστεροῦντες τῆς δόξης τοῦ θεοῦ (Röm. 3, 23), mussten also umgewandelt werden, wenn sie in „Ehren" (Gerechtigkeit) vor Gott dastehen wollten. Da diese sittliche Erneuerung dem Menschen nicht möglich war, so wirkte sie Gott selbst in Christo Jesu. „Als aber erschien die Güte und Menschenfreundlichkeit unseres Heilandes, Gottes, hat er nicht wegen der in Gerechtigkeit von uns gethanen Werke, sondern vermöge seiner Barmherzigkeit uns gerettet durch das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des Heiligen Geistes, den er reichlich über uns ausgegossen durch Jesum Christum, unsern Heiland, damit wir gerechtfertigt durch seine Gnade Erben würden der Hoffnung nach des ewigen Lebens" (Tit. 3, 4 ff.). Mit Recht sagt Reischl, dass diese Stelle „zu den reichsten und tiefsinnigsten des Weltapostels zählt". Es ist die ganze Rechtfertigungslehre darin enthalten, aber kein Gedanke findet klarern Ausdruck als der, dass die Rechtfertigung eine Wiedergeburt und Erneuerung sei. Die unnatürliche Trennung zwischen Neugeburt und Rechtfertigung ist durch unsere Stelle gänzlich unmöglich gemacht. Aus der Bestimmung: οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλὰ κατὰ τὸν αὐτοῦ ἔλεον, geht hervor, an was Paulus bei dem ἔσωσεν ἡμᾶς denkt: es ist die stets betonte δικαιοσύνη θεοῦ gegenüber der δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου. Das folgt auch aus dem dem ἔσωσεν parallel gehenden ἵνα δικαιωθέντες τῇ αὐτοῦ χάριτι. In diesem δικαιοῦσθαι empfängt der Mensch wie eine wahre sittliche Rechtbeschaffenheit, so auch die Anwartschaft und sichere Hoffnung auf die ζωὴ αἰώνια. Die Gerechtfertigten nennt der Apostel daher auch „Errettete"; χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ τῆς πίστεως, ruft er den Ephesiern zu (2, 8)[1]. Was er des nähern unter diesem σώζεσθαι versteht, sagt er 2, 4—6. Der Gott der Erbarmung hat uns aus Liebe mitlebendig gemacht mit Christo (συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ), als wir todt waren durch

[1] Diese Stelle zeigt zugleich, mit welchem Rechte man das δικαιοῦσθαι von dem σώζεσθαι bei Paulus als „scharf(!) getrennt" auffasst.

die Sünde (νεκροὶ τοῖς παραπτώμασιν). Dadurch also sind wir errettet, gerechtfertigt, dass wir lebendig gemacht worden sind!

Obschon in der Lebendigmachung die Hinwegnahme des Todes mitbehauptet ist, so hebt doch Paulus diese negative Seite unserer Rechtfertigung — die Tilgung der Sünden — oft noch besonders hervor. Den Begriff der ἄφεσις τῶν παραπτωμάτων auszudrücken, gebraucht der Apostel dem biblischen Sprachgebrauch entsprechend verschiedene Ausdrücke. Er stellt zunächst den Zustand der Rechtfertigung scharf entgegen dem der Sünde. Während wir Feinde waren, sind wir versöhnt worden; während wir Sünder waren, ist Christus für uns gestorben, und sind wir so gerechtfertigt worden (Röm. 5, 8—10); der Sünde sind wir abgestorben (6, 2), befreit (ἐλευθερωθέντες) von ihr sind wir dienstbar geworden der Gerechtigkeit (6, 18) und für Gott (6, 22); vernichtet (κατεργήθη) ist der Leib der Sünde, losgesprochen (δεδικαίωται) ist der Gerechtfertigte von ihr (Röm. 6, 6 f.), abgewaschen vom einstigen Schmutze (1 Kor. 6, 11). Gott hat die Welt in Christo mit sich versöhnet, ihnen nicht zurechnend ihre Vergehen (2 Kor. 5, 19). Da in der Rechtfertigung die Sünde getilgt wird, welche einst die Ursache des göttlichen Zornes war, so ist das σώζεσθαι ἀπὸ τῆς ὀργῆς die natürliche Folge der Rechtfertigung (Röm. 5, 9). Errettet hat uns Gott aus der Gewalt der Finsterniss und versetzt in das Reich des Sohnes seiner Liebe (Kol. 1, 13). Beide Zustände sind innerlich und wesentlich voneinander geschieden; denn welchen Antheil hat Gerechtigkeit mit Gesetzlosigkeit, oder welche Gemeinschaft Licht mit Finsterniss, welche Uebereinstimmung Christus mit Belial? (2 Kor. 6, 14 f.; vgl. 3, 23 f.; 4, 5. 7. 25; 5, 19. Gal. 2, 17.)

Die Erörterung über das Wesen der δικαιοσύνη sei beschlossen mit dem berühmten Vergleich, den Paulus zieht zwischen Adam und Christus (Röm. 5, 15—19). Derselbe ist durchschlagend für die Auffassung der δικαιοσύνη als wirkliche ethische Rechtbeschaffenheit. Es genügt für unsern Zweck, nur den Schlusssatz der Parallele (V. 19) ins Auge zu fassen. „Wie durch den Ungehorsam des einen Menschen die vielen

als Sünder hingestellt worden sind, so werden auch durch den Gehorsam des einen die vielen als Gerechte hingestellt werden." Der Sinn des Vergleiches ist klar; in derselben Weise, wie durch Adams Sünde alle Sünder geworden, so werden durch Christi Gehorsamsthat alle Glaubenden gerecht. In welcher Weise sind nun Adams Nachkommen Sünder geworden? Offenbar in wirklicher, eigentlicher Weise. Paulus kennt nicht die schwächliche Vorstellung einer bloss imputirten Sünde. Diese ist schon ausgeschlossen durch die nachdrückliche Betonung der Erbsünde als eines wirklichen, höchstrealen Princips des Bösen, das allen Menschen innewohnt [1], wie auch durch den innigen Zusammenhang und Causalnexus, den er zwischen der Sünde aller und dem Tode aller aufgestellt hat. Darum sterben alle, weil alle Sünder sind; so wirklich das Sterben, so wirklich muss seine Ursache, die Sünde, sein [2]. Gerade der Vers 19 begünstigt die Erklärung

[1] Vgl. das oben S. 37 ff. über die Sünde und ihre Wirkung Gesagte.

[2] Auch die protestantische Exegese legt auf die Stelle ein grosses Gewicht und sucht sie für die iustitia forensis zu verwerthen. Das tertium comparationis liegt nach Pfleiderer (Hilgenfelds Zeitschr. [1872] S. 167) „in der reinen Objectivität des religiösen Verhältnisses der natürlichen und wiederum der christlichen Menschheit zu Gott, eine Objectivität, welche in keiner Weise bedingt ist durch das subjective Thun der einzelnen, sei es adamitischer oder christlicher Menschen, weder durch ihr Verschulden dort noch durch ihr Verdienen hier (χωρὶς ἔργων). . . . In dieser ihrer reinen Objectivität kann nun aber weder Sünde noch Gerechtigkeit ein persönliches Verhalten und reale sittliche Lebensbeschaffenheit bezeichnen, sondern nur das ideale, in Gottes Urtheil bestehende Verhältniss, in welches die Menschen zu Gott zu stehen kommen, und zwar beiderseits durch einen göttlichen Willensact, der, durch die eine That des Anfängers veranlasst (nicht verursacht), für alle das ihnen zukommende religiöse Verhältniss — sei es der Sünde, sei es der Rechtheit — feststellte." Also dort imputirte Sünde und hier imputirte Gerechtigkeit! Hiernach ist also Gott in derselben Weise Urheber der Sünde, wie er Urheber der Gnade ist! Beides, Sünde wie Gnade, ist „veranlasst" („nicht verursacht") durch einen ersten Adam und hat seinen letzten Grund in dem Urtheile Gottes, der ohne die erforderlichen Voraussetzungen sittlicher Miss- oder Wohlbeschaffenheit, ja trotz gegentheiliger sittlicher Zuständlichkeit dort persönlich sündelose, hier persönlich sündige Menschen im ersten Falle zu Sündern, im letzten zu Gerechten

wirklicher Sündhaftigkeit bei Adam und seinen Nachkommen. Adams Sündenthat wird ihrem Wesen nach bezeichnet, indem sie nach dem Merkmal des Ungehorsams aufgefasst wird als Entgegenstellung des menschlichen Eigenwillens gegen den gebietenden Gotteswillen. Dass aber jeder Einzelne an dieser von Adam ausgesagten παρακοή persönlich betheiligt ist, wenn auch nicht in actueller Weise, das folgt doch aus V. 12, wo der Apostel in dem ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον die Mitschuld an der Schuld Adams ausspricht[1]. Steht es aber nun einerseits unwiderleglich fest, dass wir durch Adams Ungehorsam wirkliche Sünder werden[2], so wird auch der Consequenz niemand mehr entgehen können, dass wir durch Christi Gehorsam zu wirklichen, realen Gerechten werden. Waren wir ehedem eigentliche Abbilder Adams, so sind wir nunmehr wahre Ebenbilder Christi. Dies ist aber unsere letzte und höchste Bestimmung, „gleichförmig zu werden dem Bilde seines Sohnes" (Röm. 8, 29)[3].

Parallel dem Ausdruck δικαιοσύνη geht bei Paulus das Verbum δικαιοῦν als Bezeichnung für jenen Gnadenact Gottes,

---

„erklärt". Zu solchen Deutungen wird diese Exegese durch Aufstellung der iustitia forensis getrieben! Es fehlt nur noch, auch von einem „imputirten Tode" als Folge des peccatum imputatum zu reden, wenn nicht der Tod selbst einer solch weiten Ausdehnung der imputatio sein energisches „Halt" entgegensetzte.

[1] Dieser Gedanke ist nicht abhängig von der Deutung des ἐφ' ᾧ, mag man dasselbe als Relativ oder Conjunction nehmen. Vgl. hierüber Schäfer a. a. O. S. 177 ff.; Scheeben, Dogm. II, 625.

[2] Gesteht doch auch Tholuck (Komment. zum Briefe Pauli an die Römer [1842] S. 293): „Da aber das ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον (V. 12) nicht auf Anrechnung fremder Schuld, sondern auf ein reales Sünderwerden führt, so muss dies auch hier (V. 19) erwartet werden."

[3] Bellarm. (tom. IV, lib. 2, c. 3): „Christus autem non est iustus per imputationem neque per solam inhabitationem iustitiae increatae, sed iustus est vere ac proprie etiam ut homo per creatam et inhaerentem sibi iustitiam, ex qua iustissima opera faciebat; igitur et nos si similes, si fratres, si imagines eius esse debemus, iustitiam veram et inhaerentem habere necesse est. Nam si re ipsa iniusti et solum putative iusti sumus, magis diaboli quam Christi imaginem geremus." Vgl. Döllinger, Christenthum u. Kirche S. 188 f.

wodurch dem Menschen die Gerechtigkeit zuertheilt wird. Mit δικαιοῦν übersetzen die LXX das hebräische הִצְדִּיק Im Alten Testamente kommt es besonders in zwei Bedeutungen vor. Oft steht es vom Acte des Richters, der einen Angeklagten, von dessen Unschuld er sich überzeugt hat, für frei und straflos erklärt. In diesem Falle ist also ein Gerechtsein die nothwendige Voraussetzung des δικαιοῦν. So kommt es z. B. vor Job 9, 2; Spr. 17, 15 u. a. In der zweiten Bedeutung heist es so viel als gerecht machen, iusti-ficare; wie alle Derivate auf όω bedeutet es also zu dem machen, was das Adjectiv (δίκαιος) besagt. So sagt der Psalmist (72, 13) ἐδικαίωσα τὴν καρδίαν μου; Is. 53, 11 δικαιῶσαι δίκαιον εὖ δουλεύοντα. Oefter wird es so in medialer Form gebraucht: zu einem Gerechten sich ausformen, z. B. Eccli. 18, 23: μὴ μείνῃς ἕως θανάτου δικαιωθῆναι (vgl. Offb. 22, 11) [1]. In welcher Bedeutung gebraucht nun Paulus das δικαιοῦν? Offenbar wollte Paulus mit dem Worte dasselbe bezeichnen, was auch der Jude darunter verstand, wenn er es auf sein religiöses Verhältniss zu Gott anwendete. Der Jude aber verband mit dem Worte die Vorstellung des rechten Stehens zu Gott, der Geradheit des Herzens. Wenn er sich des göttlichen δικαιοῦν versichert glaubte, dann hielt er sich auch thatsächlich für gerecht; ein δικαιοῦσθαι, ohne gerecht zu sein, war ihm fremd. Da nun aber Paulus das Dasein einer δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου bestreitet, so konnte er auch nicht das δικαιοῦν, als Handlung Gottes, wodurch er dem Menschen die δικαιοσύνη zuertheilt, in einer der alttestamentlichen congruenten Bedeutung verwenden. Vielmehr entnahm er dem alten theologischen Sprachschatz ein bekanntes Wort, um ihm einen völlig neuen Geist einzugiessen. So verschieden die alttestamentliche δικαιοσύνη von der neutestamentlichen, so verschieden sind auch beide δικαιοῦν als Bezeichnung für deren göttliche Verbürgung. So bekannt

[1] Vom aussergerichtlichen Urtheil bedeutet es „anerkennen als gegerecht", z. B. von Gott gebraucht Eccli. 18, 2 κύριος μόνος δικαιωθήσεται; Job 33, 32. Vgl. Matth. 11, 19. Luc. 16, 15.

dem Mosaismus das Wort war, so fremd war seinem Sprachgeiste die Idee, welche der Apostel damit verband. „Nicht also die sprachlichen Momente, welche nicht ausreichen und zu unlösbaren Widersprüchen mit den theologischen Begriffserklärungen des Apostels selbst führen, sind hier zuerst und ausschliesslich in Betracht zu ziehen, sondern aus den in der paulinischen Lehre vorliegenden theologischen oder dogmatischen Momenten ist der sprachliche Ausdruck zu beurtheilen“ (Simar a. a. O. S. 190)[1].

Will man bei Erklärung des paulinischen δικαιοῦν an die Bedeutung des alttestamentlichen anknüpfen, so kann man sagen, dass es auch bei Paulus den Sinn von „gerecht machen“ hat, muss aber dabei beachten, dass es ein Gerechtmachen in einem durchaus originellen Sinne ist. Es bezeichnet in dem paulinischen Gedankenkreise eben jene göttliche Thätigkeit am Menschen, wodurch dieser aus dem Zustande der Finsterniss und des Todes in den des Lichtes und des Lebens versetzt wird. Diese göttliche Handlung selber bezeichnet der Apostel mit dem ständigen δικαίωσις.

Vergebens bemüht man sich, dieser aus dem gesamten Lehrgehalt der Paulinen eruirten Bedeutung des δικαιοῦν gegenüber die forensische Deutung desselben aufrecht zu halten. In einigen wenigen Stellen, worin δικαιοῦν diese Bedeutung hat, handelt es sich nicht um die Rechtfertigung, sondern um die richterliche Thätigkeit Gottes im eigentlichen Sinne. Aber auch dann ist es eine Gerechterklärung „nach der Wahrheit“. Wenn es ferner heisst, Gott rechtfertige den Gottlosen (Röm. 4, 5), so kann das nichts anderes bedeuten,

[1] Döllinger (a. a. O. S. 147): „Sie (die Apostel) konnten indes nicht einmal bei dieser schon vorgefundenen Terminologie stehen bleiben, der Reichthum, die Tiefe und Eigenthümlichkeit der christlichen Ideen trieb zur Bildung einer neuen Terminologie, die nicht sowohl aus neu erfundenen Worten als aus alten und gewöhnlichen, aber in einem ganz andern Sinne genommenen Worten bestand.“ Sabatier: „Il ne semble avoir emprunté à la Grèce que son vocabulaire, avec ces éléments extérieurs, il s'est créé une langue à lui, originale et violente comme son génie“ (p. 27).

als dass er einen vorhin sündhaften Menschen in das Gegentheil, einen gerechten, umwandle; es liegt nur darin, dass die göttliche Gnadenthat den Menschen trifft, da er noch ein Sünder ist, und sein δικαιοῦσθαι also χάριτι geschieht. Dass Gott nach geschehener Umwandlung auch ein anderes Urtheil über den Menschen hat, ist selbstverständlich; „aber wir wissen," sagt der Apostel, „dass Gottes Urtheil nach der Wahrheit ist" (Röm. 2, 2), er kann also unmöglich einen ἀσεβής für einen δίκαιος „erklären". Aus der Gegenüberstellung endlich von δικαιοῦν und ἐγκαλεῖν (gerichtlich anklagen) und κατάκριμα (gerichtliche Verurtheilung) (Röm. 8, 33; 5, 18) folgt nur, dass die Erlassung der Sündenschuld eines der in der Rechtfertigung des Menschen enthaltenen Momente ist, nicht aber, dass darin die ganze Bedeutung des Wortes aufgehe. Eine forensische Gerechterklärung im protestantischen Sinne liegt aber auch in diesen Stellen nicht.

Durch die Bestimmung der δικαιοσύνη als innere ethische Rechtbeschaffenheit ist zugleich das Verhältniss der Rechtfertigung zur Heiligung angegeben. Der Apostel bezieht zwar erstere bisweilen auf den Anfang des neuen Lebens, letztere auf dessen weitere Entwicklung, scheidet jedoch wegen der innern Verwandtschaft nicht streng zwischen beiden Begriffen und lässt sie oft ineinander überschlagen. 1 Kor. 1, 30 schreibt er: Christus sei für uns geworden σοφία ἀπὸ θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις. Indem die σοφία die gesamte evangelische Heilsordnung, die ἀπολύτρωσις die Vollendung unserer Erlösung bezeichnet, sind δικαιοσύνη und ἁγιασμός durch τὲ καί zu einem Hauptbegriff enge verbunden. Die christliche Rechtfertigung erscheint in ihre zwei Momente: Sündenerlassung (δικαιοσύνη) und positive Heiligung (ἁγιασμός), auseinander gelegt. Weil Paulus beide Begriffe in innerem, wesentlichem Zusammenhang erkennt, so lässt er auch die Heiligung der Rechtfertigung vorausgehen und schreibt: ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλ' ἐδικαιώθητε κτλ. (1 Kor. 6, 11). Wollte man auch das ἁγιάζεσθαι im theokratischen Sinne von der Versetzung und Aussonderung aus der sündhaften Welt

in die Lebensgemeinschaft mit Gott verstehen[1], so würde man doch, um diesen Gedanken verständlich zu machen, auf die Mittheilung der eigentlichen Heiligung recurriren müssen. Am besten wird man dem Wortlaut der Stelle gerecht, wenn man mit Estius übersetzt: „sanctificati id est, puritatem consecuti, ita ut iam vere et coram Deo sancti sitis", und mit Lipsius die „Unmöglichkeit" anerkennt, „die hergebrachte (protestantische) dogmatische Scheidung zwischen δικαιοσύνη und ἁγιοσύνη, δικαίωσις und ἁγιασμός wenigstens für den paulinischen Lehrbegriff festzuhalten"[2]. Die Freiheit, mit welcher Paulus beide Begriffe verbindet und verwechselt, beweist am besten den verwandtschaftlichen Nexus, ohne den solche Umänderung der Aufeinanderfolge nicht möglich wäre. Daher verbindet er auch den ἁγιασμός ebenso unbefangen mit der πίστις, wie er δικαιοσύνη und πίστις zusammenstellt: „Wir aber müssen Gott allezeit euretwillen danken, vom Herrn geliebte Brüder, weil euch Gott erwählt hat als Erstlinge für das Heil in Heiligung des Geistes und Glauben an die Wahrheit" (εἰς σωτηρίαν ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας, 2 Thess. 2, 13). Wie hier σωτηρία das gesamte messianische Heil in sich begreift, so geschieht die Aneignung dieses Heiles in der Heiligung vom Heiligen Geiste her (πνεύματος) und in dem Glauben an das Evangelium. „Geheiligte" (ἡγιασμένοι) oder „Heilige" (ἅγιοι) ist deshalb auch der gewöhnliche Ehrenname der Christen im Neuen Testamente[3].

---

[1] Vgl. Bisping, Erkl. des ersten Briefes an die Korinther (3. Aufl., 1883) S. 96.

[2] A. a. O. S. 185. Ritschl (a. a. O. II, 336) meint: „Die Schwierigkeit in V. 11 kann aber nicht beseitigt werden ohne die Annahme einer durch die rhetorischen Umstände des Satzes herbeigeführten Ungenauigkeit in der Wortstellung!"

[3] Vgl. 1 Kor. 1, 2. Röm. 1, 7; 8, 27; 12, 13; 15, 25. 26. 31; 16, 2. 15. 1 Kor. 6, 1. 2; 14, 33; 16, 1. 15. 2 Kor. 1, 1; 8, 4; 9, 1. 12; 13, 12. Phil. 1, 1. — Auf welche Weise die protestantische Exegese die Scheidung zwischen Rechtfertigung und Heiligung durchführt, mag man aus Weiss (Bibl. Theol. des N. T.) ersehen. Hiernach geht die Rechtfertigung der Heiligung vorher; ist erstere bloss äussere Neuordnung des Verhältnisses des Menschen zu Gott, so begreift letztere die Wirkung

§ 6. Glaube und Rechtfertigung.

So gewiss es ist, dass Paulus die Rechtfertigung auf Grund des Glaubens eintreten lässt, so schwer ist es zu bestimmen, wie der Glaube rechtfertigt. Das Verhältniss zwischen πίστις und δικαιοσύνη drückt der Apostel verschieden aus. Der Mensch wird gerechtfertigt διὰ πίστεως (Röm. 3, 22), ἐκ πίστεως (Gal. 2, 16), πίστει (Röm. 3, 28); die Gerechtigkeit hat Bestand ἐπὶ πίστει, sie ist ein Leben ἐν πίστει oder ἐκ πίστεως (Phil. 3, 9. Röm. 1, 17. Gal. 2, 20). „Das Gemeinsame an allen diesen Relationen ist," sagt Reithmayr[1], „dass nicht der subjective Act oder Habitus des Glaubens es ist, welcher schon aus und durch sich das Gerechtsein verursacht, also gleich Gerechtigkeit ist. Dieser steht vielmehr zur δικαιοσύνη wie Mittel, (διὰ) wodurch, wie Princip, (ἐκ) woher, wie Fundament, (ἐπὶ) worauf, wie als That, kraft deren dieselbe in den Eigenbesitz des Menschen ein- und übergeht. Denn der Rechtfertiger (ὁ δικαιῶν) bleibt immer derselbe, — Gott, welcher da auf den Glauben hin (als Bedingung) von sich aus Gerechtigkeit oder Gerecht-

einer factischen Gerechtigkeit und Lebensgemeinschaft mit Christo in sich. Es geschieht dies aber durch eine zweite, von der Rechtfertigung durchaus unabhängige Gnadenwirkung. Die Gerechtigkeit zu beschaffen ist das eigentliche Ziel der Gnadenanstalt des Christenthums. Gott beschafft dieselbe aber auf zweierlei Wegen, durch die Rechtfertigung und die Neuschöpfung und darum auch in verschiedener Weise. Es sei von entscheidender Bedeutung, jene beiden göttlichen Heilsthaten und ihre Resultate auseinander zu halten. „In einer Verbindung stehen sie nur dadurch, dass die Vorbedingung für beide der Glaube ist und dass auf Grund des Glaubens beide unmittelbar eintreten" (S. 352). Letzterer Satz ist entweder im katholischen Sinne zu verstehen, oder er ist überhaupt nicht zu verstehen. Im Sinne des katholischen Dogmas folgt auf den einen rechtfertigenden Glaubensact des Menschen die eine rechtfertigende Gnadenthat Gottes, die wohl begrifflich in Sündenerlassung und Lebensmittheilung getrennt werden kann, die aber in der That nur eine Gnadenwirkung ist. Wie aber auf den einen menschlichen Glaubensact zwei in sich innerlich abgeschlossene, durchaus unabhängige Gnadenwirkungen, die in keinerlei Weise zu vermengen seien, erfolgen sollen, ist lediglich nicht zu begreifen.

[1] Commentar zum Briefe an die Galater (1865) S. 190.

beschaffenheit schenkt.“ Wollte man den Glauben als adäquate Ursache der δικαιοσύνη bezeichnen, so würde der Grund der Rechtfertigung auf seiten des Menschen liegen, und man käme so wieder auf die δικαιοσύνη ἐξ ἔργων hinaus, welche Paulus so lebhaft bekämpft. Die Gerechtigkeit im Sinne des Apostels kann immer nur schenkungsweise eintreten. Selbst wenn der sündige Mensch eine vollwerthige Compensation dem in seiner Ehre verletzten Gott bieten könnte, so wäre dieser doch nicht gehalten, sie anzunehmen, sondern könnte die Strafe fordern, welche der Sünder sich zugezogen. Gott ist also in keiner Weise verpflichtet, sich dem Menschen in Gnaden wieder zuzuwenden.

Für die beiden paulinischen Sätze, dass der Mensch δωρεὰν τῇ αὐτοῦ (θεοῦ) χάριτι (Röm. 3, 24) und ἐκ πίστεως gerechtfertigt wird, haben wir also eine Vermittlung zu suchen. Diese aber liegt in dem dritten Satze: ἡ πίστις λογίζεται εἰς δικαιοσύνην (Röm. 4, 3 ff.). Ein doppelter Irrthum hat sich an diesen Satz geheftet. Manche lassen den Apostel die πίστις als wahre und volle Gerechtigkeit ausgeben[1]. Auf die Frage, wenn der Glaube an sich schon Gerechtigkeit ist, warum es dann eine Gnade sei, dass Gott ihn anrechne, antworten sie, weil der Glaube nicht Werk des Menschen, sondern Gottes Werk im Menschen sei, mithin dem Menschen keinerlei Verdienst gebe. Es werde also nicht etwas Menschliches, nicht eigenes Product des Menschen angerechnet, dem eigenen Werk des Menschen werde ja der Glaube entgegengesetzt. Weil im Glauben alles Menschliche verdrängt sei durch das Göttliche, werde er für Gerechtigkeit gerechnet. Bei dieser Erklärung ist der Factor der Gnade offenbar überspannt; es bleibt auf seiten des Menschen nichts mehr übrig, kein eigenes Verdienst, aber auch kein eigenes Thun, — Gott besorgt hier alles allein. Es bleibt aber ein grosses Fragezeichen in dieser Erklärung stehen: wie kommt es, dass Gott nicht in allen glaubt?

Viel häufiger ist die entgegengesetzte Deutung, die auf die iustitia imputata hinsteuert. Diese gipfelt in dem Satze,

[1] Schwarz, Iustitia imputata? (1892) S. 7 ff.

was jemand angerechnet wird, das hat er nicht, sondern wird nur so angesehen, als hätte er es. Die Wahrheit des paulinischen Gedankens liegt zwischen den zwei genannten Auffassungen in der Mitte und wird durch den Satz ausgedrückt: Der Glaube ist nicht an sich schon volle Gerechtigkeit, aber er wird von Gott aus Gnade zur vollen Gerechtigkeit angerechnet. Der Beweis dieses Satzes enthält zugleich die Widerlegung der zuletzt angedeuteten Erklärung von der iustitia forensis. In dem Worte λογίζεσθαι liegt zunächst an sich gar nicht der Sinn des blossen Dafürangesehenwerdens, ohne es wirklich zu sein; ebensowenig ergibt sich diese Bedeutung aus dem Zusammenhang. Der Apostel redet ja von einem doppelten λογίζεσθαι κατὰ χάριν und κατὰ ὀφείλημα. Durch letztern Ausdruck ist allein schon sichergestellt, dass λογίζεσθαι nicht die Bedeutung eines puren ideellen Urtheilens, sondern eines durchaus reellen Anrechnens hat. Diese Bedeutung behält es auch in dem Falle, wo das Anrechnen nach Gnade geschieht. Denn es wird etwas Reales, wirklich im Menschen Vorhandenes, die πίστις, angerechnet. Inwiefern ist nun dieses λογίζεσθαι ein Rechnen nach Gnade und nicht nach Schuldigkeit? Wäre die πίστις = δικαιοσύνη, so würde die Rechnung nach Schuldigkeit geschehen müssen. Es muss also die πίστις kein vollwerthiges Aequivalent für die δικαιοσύνη sein, sonst brauchte das Rechnen eben nicht nach Gnade zu geschehen. In der πίστις liegt daher kein zureichender Grund für die δικαιοσύνη, die Gnade aber nimmt etwas als volle Leistung an, was es an sich nicht ist; sie tritt auf die Seite des Menschen, compensirt das Mangelhafte seines Glaubens und bringt so die ungleiche Rechnung doch in einer für den Menschen glücklichen Weise zum Abschluss. Nicht also die δικαιοσύνη ist mangelhaft (forensisch), sondern die πίστις und zwar eben deshalb, weil die δικαιοσύνη eine volle, vollkommene Gabe Gottes ist, welche jede menschliche Gegenleistung, auch die denkbar vollendetste, unendlich weit überragt.

Kommt aber bei diesem λογίζεσθαι κατὰ χάριν die Gerechtigkeit Gottes nicht zu kurz? Gott hat dem Menschen doch

bestimmte sittliche Forderungen gestellt, denen dieser nicht entsprochen hat; er ist vielmehr ein παραβάτης geworden und hat sich durch seine ἀσέβεια das göttliche Strafgericht zugezogen. Betrügt nun Gott nicht sich selbst, wenn er den Bösewicht auf Glauben hin rechtfertigt und von der Erfüllung seiner gestellten Forderungen absieht? Unmöglich kann Gott von dem ein Absehen nehmen, was er von Ewigkeit her als moralische Weltordnung aufgestellt hat; seine Gnade kann die Gerechtigkeit nicht aufheben. Stets herrscht in der sittlichen Weltordnung dieselbe Gesetzmässigkeit, Gottes Gerechtigkeitsforderungen sind niemals sistirt. Da jedoch die Menschen sie nicht zu erfüllen vermochten, hat Gott seinen eigenen Sohn gesandt in der Aehnlichkeit des Fleisches der Sünde, ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν (Röm. 8, 4)[1]. Das δικαίωμα τοῦ νόμου, das, was das Gesetz zu thun vorschrieb, erhielt in dem Erlösungswerke Christi seine ganze Erfüllung und zwar nicht nur in Ansehung der äussern Thatleistung, sondern auch hinsichtlich des in dem Gesetze ausgedrückten göttlichen Willens, so dass die πλήρωσις τοῦ νόμου innerlich und äusserlich eine vollkommene war. Gottes Gerechtigkeit ist aber auch in der Weise zu ihrem Rechte gekommen, dass die für die frühern Uebertretungen angedrohten Strafen abgebüsst worden sind. Gott hat den, der die Sünde nicht kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir würden Gerechtigkeit Gottes in ihm (2 Kor. 5, 21). Der Schuldlose wurde zum Träger der Schuld, damit die Schuldigen Rechtfertigung vor Gott erlangten. In ihm ist die Welt wieder mit Gott versöhnt (2 Kor. 5, 19). Gott hat seine Liebe gegen uns bewährt, dass, während wir noch Sünder waren, Christus für uns gestorben ist . . . während wir Feinde waren, sind wir mit Gott versöhnt worden durch den Tod seines Sohnes (Röm. 5, 8—10). Wenn aber einer für alle gestorben ist, dann sind alle gestorben (2 Kor. 5, 14), welche durch die Taufe in seinen Tod

[1] δικαίωμα = Vorschriften des Gesetzes. Augustin: „Iustitia"; a Lap.: „Totum, quod lex praecipit". Vgl. Schäfer, Erkl. des Briefes a. d. Röm. S. 90. 115.

getauft worden sind (Röm. 6, 3). So ist der Tod Christi nicht nur ein Beweis der göttlichen Vaterliebe gegen uns, sondern auch eine Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit. Denn Gott hat Jesum Christum hingestellt als Sühnmittel durch den Glauben in dessen eigenem Blute, zur Offenbarung seiner Gerechtigkeit ob des Hingehenlassens der vorhergeschehenen Sünde in der Langmuth Gottes; behufs der Offenbarung seiner Gerechtigkeit in der Gegenwart (Röm. 3, 25 f.). Hatte sich die Gerechtigkeit Gottes schon darin gezeigt, dass für den Bruch der sittlichen Ordnung eine Strafe aufgestellt wurde, so offenbarte sie sich nachher auch darin, dass die geschehenen Uebertretungen nicht eher ihre Vergebung fanden, als bis die beleidigte Gerechtigkeit ihre volle Sühne erhalten hatte im Blute Jesu Christi. Das Blut Christi ist demnach der letzte und tiefste Grund wie unserer Rechtfertigung überhaupt, so auch des gnädigen Anrechnens der πίστις zur δικαιοσύνη. Der Glaube selbst ist wesentliche Beziehung auf Christus, auf sein Werk, auf seinen Sühnetod. Durch diese Beziehung erhält er Werth und Bedeutung vor Gott, wird für Gott die Veranlassung, dass er den Glauben im Hinblick auf das Blut Christi aus Gnade für die volle Leistung der Gerechtigkeit anrechnet.

Hieraus ergibt sich, dass man auch vom Glauben als eigentlicher Ursache der Gerechtigkeit nicht reden kann; nicht die Ursache, sondern nur das Mittel (διὰ) der göttlichen Rechtfertigung ist er, und zugleich bildet er die beste menschlicherseits zu bietende Disposition für den Empfang des δῶρον τῆς δικαιοσύνης. Daher stellt Paulus auch den Satz auf und erhärtet ihn durch das Beispiel der Abrahamsrechtfertigung, dass der Glaube zu aller Zeit für den Menschen Bedingung und Mittel, wahre Gerechtigkeit zu erlangen, gebildet habe (Röm. 4, 1—25) [1].

[1] Simar (a. a. O. S. 92): „Man kann daher den Satz als eine allgemein giltige Wahrheit aufstellen, dass die gläubige, vertrauensvolle Hingabe an Gott, welche je nach den verschiedenen Entwicklungsstufen der Offenbarung und je nach der verschiedenen Befähigung des Subjectes einen mehr oder minder bewussten Glauben an den Erlöser einschloss,

Auch den Grund gibt er an, warum gerade der Glaube für Gott die Veranlassung der Rechtfertigung bildet: es liegt im Glauben eine Frömmigkeit im eminenten Sinne des Wortes, er ist der Inbegriff aller Gottesfurcht und Religion. Nicht so sehr der Inhalt als vielmehr die herrlichen Eigenschaften sind es, die Paulus an dem Abrahamglauben so nachdrücklich hervorhebt. Es offenbart sich im echten Glauben die ganze innere religiöse Gesinnung eines Menschen, darum (διότι) auch wird der Glaube als ganze Gesetzeserfüllung angenommen und in Gnaden zur Gerechtigkeit aufgerechnet. So ist die πίστις das einzige Complement für unsere Mangelhaftigkeit in statu integro, das Princip, wodurch die Lücke zwischen der göttlichen Forderung und unserer Leistung ausgefüllt wird [1].

---

zu allen Zeiten der eine und einzige von Gott geordnete, der Natur und der sittlichen Beschaffenheit des gefallenen Menschen entsprechende Heilsweg gewesen sei."

[1] Vgl. Kuhn, Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie (1835) S. 19.

III. Der Apostel Jacobus.

§ 1. Seine Stellung zum Gesetze.

Ἰάκωβος, θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος, unter dieser Benennung führt sich der Apostel gleich zu Anfang seines Briefes selbst ein. Von den in der Heiligen Schrift den Namen Jacobus führenden Jüngern ist der Marc. 15, 40 mit dem Beinamen μικρός genannte hier gemeint. Seine Mutter, Maria Cleophae (Matth. 27, 56. Joh. 19, 25), war eine Schwester oder Verwandte der Mutter Jesu, so dass Jesus wegen dieser verwandtschaftlichen Beziehung (Marc. 6, 3) Bruder des Jacobus und dieser (Matth. 13, 55. Gal. 1, 19) Bruder des Herrn genannt wird. Nach der Himmelfahrt des Herrn blieb er in Jerusalem und bildete mit Petrus und Johannes den Mittelpunkt der Urkirche[1]. Als dann Petrus in der Verfolgung des Herodes Agrippa I. aus dem Machtbereiche des Tyrannen geflohen (Apg. 12, 17) und sich nach Rom (εἰς ἕτερον τόπον)[2] begeben hatte, war Jacobus das alleinige Haupt der Kirche von Jerusalem. In dieser Eigenschaft war er weithin über die Grenzen Palästinas gekannt und verehrt[3]. Wegen seines apostolischen Ansehens gibt ihm Paulus den Beinamen Säulenapostel (Gal. 2, 9). An diesen Jacobus haben wir gewiss auch zu denken an der Stelle 1 Kor. 15, 7, wo berichtet wird, dass Christus einem Jacobus vor allen andern Aposteln erschienen ist. Auf dem Apostelconvent tritt er mit aposto-

[1] Vgl. Bibl. Studien I, 3 (Belser, Die Selbstvertheidigung des hl. Paulus [1896]), S. 34 ff., wo Jacobus als Zwölfapostel bewiesen ist.

[2] Vgl. Felten a. a. O. S. 240.

[3] Vgl. Trenkle a. a. O. S. 11 f.

lischer Autorität auf und stellt den bekannten Antrag auf Neuordnung der Lebensweise der Heidenchristen (Apg. 15, 13 ff.). Noch einmal erscheint er in der Apostelgeschichte, umgeben von den Presbytern, wie er den Besuch des Apostels Paulus empfängt, der es nicht verabsäumt, sich gleich nach seiner Ankunft dem berühmten Patriarchen vorzustellen. Bei dieser Gelegenheit nimmt Paulus von ihm den Rath an, sich an dem Nasiräatsgelübde von vier Juden zu betheiligen (Apg. 21, 18 ff.). Hierauf geschieht seiner in der Heiligen Schrift keine Erwähnung mehr. Doch hat sich die christliche Geschichtschreibung der nachapostolischen Zeit noch mehrfach mit ihm beschäftigt. Einen längern Bericht über seine spätern Lebensverhältnisse und besonders über sein Ende liefert Hegesippus bei Eusebius, H. E. II, 23. Diesem Berichte gemäss führte Jacobus, geheiligt vom Mutterleibe an, ein Leben nach den strengsten Regeln jüdischer Frömmigkeit. Sein tadelloser Wandel nach den väterlichen Traditionen trug ihm den Ehrennamen δίκαιος ein. Auf seine jüdischen Stammesgenossen übte er weithin einen tiefgreifenden religiösen Einfluss aus und wurde manchem derselben die Thüre zu Christus. Dadurch erregte er jedoch den Neid der Pharisäer. Sie verursachten einen Aufruhr gegen ihn, in welchem er den Martertod erlitt. Es zeugt für sein hohes Ansehen, dass man die bald folgende Belagerung der heiligen Stadt durch Vespasian allgemein als ein göttliches Strafgericht für die an dem gerechten Manne verübte Frevelthat ansah.

Hegesippus lebte ungefähr 100 Jahre nach dem Tode des Jacobus (er starb um 180); daher haben wir keinen Grund, seine Darstellung zu bezweifeln. Freilich sind seine Nachrichten durch das Medium jüdischer Ueberlieferung hindurchgegangen und haben dadurch in Einzelheiten eine etwas apokryphe Färbung erhalten. In den Hauptzügen jedoch werden sie auf historische Glaubwürdigkeit Anspruch machen dürfen[1].

[1] Auch bei Josephus (Antiqq. XX, c. 9, n. 1) findet sich ein Bericht über den Tod des Apostels. Nach diesem liess Ananus, Hoherpriester während des Interregnums zwischen dem Tode des Landpflegers

Es galt also Jacobus bei den Juden, ungeachtet des besondern Merkmals der Christusgläubigkeit, als ein von allen anerkanntes Muster jüdischer Gesetzesfrömmigkeit.

Der Beiname δίκαιος, der bei Eusebius siebenmal wiederkehrt, lässt darauf schliessen, dass die äussere Lebensführung des Apostels noch streng, wie in den Tagen Jesu, nach den Satzungen des Mosaismus geschah. Ja wenn wir den eingangs gegebenen Details über Heiligkeit vom Mutterleibe an, Unverletzlichkeit des Haupthaares, Enthaltung von Wein u. s. w. Glauben schenken wollen, können wir mit Reithmayr[1] annehmen, dass er „Nasiräer der strengsten Observanz in Kleidung und Speise" gewesen sei. Kaulen[2] schliesst sogar aus dem etwas dunkeln τούτῳ μόνῳ ἐξῆν εἰς τὰ ἅγια εἰσιέναι, „dass Jacobus auch bei den Juden eine Art von hohenpriesterlichem Ansehen gehabt haben muss".

Man hat aus den gesetzlichen Frömmigkeitszügen, welche neben den christlichen aus den canonischen wie historischen Schriften über Jacobus hervorleuchten, ganz einseitige, übertriebene Folgerungen gezogen. Die kritischen Theologen des Protestantismus, die das apostolische Zeitalter nur unter dem Gesichtspunkt des strengsten Gegensatzes des Paulinismus und urapostolischen Judenchristenthums zu betrachten vermögen und kaum noch eine gemeinschaftliche Basis des Christlichen zwischen beiden anerkennen, haben in dem gesetzlichen Jacobus die willkommene Figur eines Parteihauptes und Kämpfers gegen paulinisches Christenthum entdeckt. In der Vertheilung der Rolle an den Apostel verfährt man jedoch nicht gleichmässig. Weizsäcker[3] z. B. stellt die Urapostel, insonderheit Petrus und Jacobus, dem Paulus gegenüber in den

Festus und der Ankunft des Albinus von Alexandrien, den Jacobus mit einigen andern gegen den Widerspruch der Bürger der Stadt steinigen. Auch nach ihm sah man das bald hereinbrechende Kriegsunglück des Vespasian als ein Strafgericht Gottes über die Mörder des Apostels an. Aehnlich bei Hieron., De vir. ill. c. 2.

[1] Einl. S. 702. Vgl. Epiph., Haer. 78, 14. [2] Einl. S. 552.

[3] (der Nachfolger Baurs in Tübingen) Das apostolische Zeitalter (1886).

Schmollwinkel und gibt ihnen die Rolle scheelsüchtiger, aber passiver Zuschauer. Sie können es nicht verwinden, dass sie auf dem Apostelconvent nicht mit ihrer Ansicht durchgedrungen sind. Da sie aber die Hand der Gemeinschaft gereicht, so sind sie bieder und ehrlich genug, nicht aggressiv vorzugehen, aber „sie bilden eine Gruppe für sich und gehen ihre Wege. Ihnen gegenüber hat Paulus für sich und Barnabas fortwährend um die eigene Geltung und freie Stellung sich zu mühen“ (S. 364). Abweichend jedoch von dieser immerhin noch milden Behandlung rückt Holsten [1], der kühnste Schüler Baurs, den Apostel einfach an die Spitze des Judaismus. Nach ihm geschah die Theilung des Missionsgebietes auf dem Apostelconvent nicht aus praktischen Rücksichten und Gründen der äussern Disciplin, sondern es sei, wie das dritte Kapitel des Galaterbriefes lehre, diese äussere Sonderung „aus einem innern Widerspruche des Bewusstseins“ hervorgegangen. Die Abmachung in Jerusalem sei überhaupt eine „principlose Halbheit“ gewesen, die sofort sich als illusorisch hätte erweisen müssen, wenn das Princip zur Frage gekommen wäre. Da dies infolge der Ereignisse in Antiochien geschehen, habe sich Jacobus sofort an die Spitze der folgerichtig denkenden und handelnden Judenchristen Jerusalems gestellt. Von ihm seien die Beschneidungsleute nach Antiochien gesandt, um das Judenthum im Christenthum zu retten. „Hatten Petrus und der freie Geist Jesu ursprünglich in Jerusalem die Herrschaft gehabt, hatten unter der Wirkung des Gegensatzes gegen das Evangelium des Paulus und sein Apostelthum seit seiner ersten Missionsreise der von Jesu Freiheit unberührte Geist des Jacobus und seiner Anhänger allmählich ein Uebergewicht gewonnen (Gal. 2, 9), so traten nun seit der Stunde, da Petrus sich schwach gezeigt, Jacobus und mit ihm sein Gesetzesgeist und sein Gesetzeseifer unter Abfall vom Geiste Jesu die Herrschaft in Jerusalem an“ (S. 31). „Und die Vorherrschaft dieses judaistischen Evangeliums unter Führung des Jacobus dauerte, bis die geschichtlichen Verhältnisse des

[1] Das Evangelium des Paulus (1880).

7. Decenniums, die Ermordung des Jacobus und der jüdische Krieg mit der Zerstörung Jerusalems die allmähliche Loslösung des Judenchristenthums vom Judenthum und die Befreiung des urapostolischen und urchristlichen Geistes vom Judaismus wieder ermöglichten" (S. 51). — Das ist also das Phantasiegemälde, welches die historische Kritik von unserem Apostel entwirft: Jacobus, Bruder des Herrn, Apostel, erster Häretiker und als solcher Martyrer für Christus!

Ziehen wir dieser Anklage des Jacobus gegenüber einmal die canonischen Briefe zu Rathe. Paulus benutzt einen ganzen Abschnitt des Galaterbriefes (2, 1—21), um seinen Gegnern zu beweisen, dass er sich hinsichtlich seines Evangeliums mit den Zwölfen in völliger Uebereinstimmung befinde. Er hat sein κήρυγμα ihnen in Jerusalem vorgelegt. Wohl war eine ultranomistische Partei dort thätig, seinem Evangelium die Fessel des Gesetzes anzulegen, aber die Apostel selbst haben der von ihm vertretenen Lehrform nichts hinzuzulegen (οὐδὲν προσανέθεντο). Bei der amtlich genommenen Cognition derselben erkannten sie, dass eine Discrepanz in dieser Hinsicht zwischen dem Heidenapostel und ihnen selbst nicht bestand. Auf dieses Factum legt Paulus augenscheinlich grossen Nachdruck. Aber neben dieser negativen Thatsache kann der Apostel auch auf eine positive hinweisen. Als die Apostel den wunderbaren Erfolg der paulinischen Predigt wahrnahmen, erkannten sie darin ein Gottesurtheil über die Berechtigung des Heidenevangeliums und reichten dem Paulus die Rechte der Gemeinschaft. Der erste aber, den Paulus unter diesen Hochmögenden nennt, ist Jacobus, das berühmte Haupt der Urkirche! Was mit dem Handschlag „sollte bekundet werden, war nicht ein blosses Zugeständniss gleich dem anderer δοκοῦντες an Paulus und Barnabas, sondern, was weit mehr ist, eine Gemeinschaftmachung zwischen ihnen als Aposteln in der Art, dass eine Gemeinschaftlichkeit der Aufgabe, der Ziele, der Errungenschaft von da an zwischen ihnen statthaben sollte" [1].

[1] Reithmayr zu Gal. 2, 9. Vgl. Belser, Selbstvertheidigung des hl. Paulus S. 75 ff. 105 f.

Gegen diese mit einer gewissen officiellen Solennität bekundete Einheit und Einmüthigkeit beruft man sich vergebens auf Vers 12. Paulus redet hier von „einigen", welche von Jacobus kamen (ἀπὸ Ἰακώβου) und den Petrus von dem Umgang mit Heidenchristen abschreckten. Holsten dolmetscht diesen Vers kurz so: „Als aber nach Jerusalem die Kunde kam, dass in der gemischten Gemeinde des Paulus auch der Jude Petrus ein Heide geworden sei, da sandte Jacobus aus Jerusalem Beschneidungsmänner an ihn, um diese That rückgängig zu machen. . . . Im Hintergrunde seines Bewusstseins lag als Zweck die Sprengung der Neuschöpfung des Paulus" (S. 78). Es liegt aber in dem ἀπὸ Ἰακώβου weder, dass Jacobus die Männer „gesandt" hat, und noch viel weniger, dass seine Absicht auf eine Sprengung der gemischten Gemeinde in Antiochien ging. Das ἀπὸ Ἰακώβου ἐλθεῖν lässt, für sich allein betrachtet, eine dreifache Deutung zu; es kann den Sinn haben: aus der Umgebung des Jacobus, von der Gesinnung desselben, oder endlich als Gesandte desselben. Welche Bedeutung hat es nun hier? Schon Chrysostomus und Augustinus nehmen es in localer Bedeutung: Männer zur Kirche des Jacobus in Jerusalem gehörig. Da aber der Name Jacobus ausdrücklich genannt ist und nicht Jerusalem, so könnte man noch einen Schritt weiter gehen und unter den τινές Anhänger, Gesinnungsgenossen des Apostels verstehen; in keinem Falle jedoch ist hier an eine Sendung von Jacobus zu denken zum Zweck der Ueberwachung und Zurechtweisung der Mitapostel[1]. Es ist eines Apostels unwürdig, diejenigen, mit welchen man in so feierlicher Weise zu einem gemeinschaftlichen Werke sich verbrüdert hat, durch unbedeutende (τινές) Neophyten überwachen und vermahnen zu lassen. Für eine solche scheelsüchtige Handlungsweise lässt sich aus der ganzen

[1] Palmieri l. c. p. 74: „Neque hic est cogitanda aliqua missio Iacobi, qui Antiochiam miserit suos, ut quid Paulus, quid Petrus facerent, explorarent. Vgl. auch Belser (a. a. O. S. 105), der die Verbindung von τινάς mit ἀπὸ Ἰακώβου verwirft und an eine Sendung durch Jacobus denkt, jedoch nicht aus Misstrauen gegen Paulus.

Heiligen Schrift über Jacobus kein Beweismittel beibringen. Wäre der Angriff auf die Gemeinde in Antiochien im Sinne des Jacobus geschehen, dann hätte Paulus seinen galatischen Gegnern nur bestätigt, was diese selbst gegen ihn vorbrachten, die Thatsache nämlich, dass die Urapostel, insbesondere der bekannte Jacobus, mit ihm keineswegs übereinstimmten und ihn in seiner Missionsthätigkeit beobachten und corrigiren lassen müssten. Das gerade Gegentheil nachzuweisen, ist aber der Zweck des hier in Rede stehenden Theils des Galaterbriefes. Somit gehen wir gewiss nicht fehl in der Annahme, dass die τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου ἐλθόντες von jenen Eiferern waren, welche zu Jerusalem so sehr auf Beobachtung der mosaischen Bräuche auch in der Heidenkirche gedrungen, aber auf dem Apostelconvent nicht durchgedrungen waren und nun auf eigene Hand das Werk der Reaction gegen die Freiheit vom Gesetze betrieben[1]. Da sie bei ihrem Vorgehen einer apostolischen Deckung gar sehr bedurften, so lag nichts näher, als sich auf den in Jerusalem noch streng nach den väterlichen Satzungen wandelnden Jacobus zu berufen. Sie kamen daher nicht im Auftrage des Jacobus, aber sie konnten sich mit gutem Grunde auf dessen privatim geübte Praxis berufen. Dass aber die Judaisten, wenn eben möglich, auf die Urapostel gegen Paulus sich beriefen und deren Ansehen für sich in die Wagschale warfen, geht klar aus Apg. 15, 24 hervor, aber auch nicht weniger, dass die Apostel selbst gegen eine solch missbräuchliche Verwerthung ihrer Autorität sich feierlich verwahrten. Was vor dem Apostelconvent in Antiochien möglich war, warum sollte das nicht ebensosehr nachher möglich sein? Jedenfalls waren es ganz dieselben Lügenbrüder, die schon einmal mit der Beschneidungsfrage die antiochenische Gemeinde verstört hatten (Apg. 15, 1 ff.).

Lag aber in dem gesetzlichen Wandel des Jacobus nicht doch ein Abfall vom Geiste Jesu und ein Rückfall ins Judenthum? Wir brauchen die oben (§ 2) angeführten Gründe,

[1] Vgl. Apg. 15, 1.

die ein Abgehen von der gesetzlichen Lebensführung innerhalb des Judenthums nicht opportun erscheinen liessen, hier nicht zu wiederholen. Gerade Jacobus, der seinen apostolischen Sitz mitten im Centrum jüdischen Lebens dauernd aufgeschlagen, musste vor allem „den Juden ein Jude werden", um die Juden zu retten. Er, der in dem lebendigen Glauben an die Verheissungen seines Volkes aufgewachsen war und dieselben in Christo erfüllt wusste, konnte die Hoffnung auf den religiösen Beruf seines Volkes nicht aufgeben. Israel mit seiner glorreichen Vergangenheit konnte nicht so sehr von seiner gottgegebenen Bestimmung abgewichen sein, dass es nicht auch in der Zukunft für eine ausserordentliche Mission unter den Völkern bestimmt gewesen sein sollte. Was lag für einen Urapostel und Bruder des Herrn näher, als an der religiösen Restauration seines Volkes zu arbeiten, jenes Volkes, dem der Herr selbst thränenden Auges drei Jahre auf seinen Irrgängen nachgewandert und für dessen Bekehrung er noch sterbend am Kreuze gebetet hatte! Wegen der so glühenden Anhänglichkeit an seine Nation, wegen des so rücksichtsvollen Verkehres mit seinen Brüdern war Jacobus der Gerechte auch der rechte Mann, den Groll der Juden gegen die Christen niederzuhalten, welcher anfangs wiederholt in Flammen offener Feindschaft aufgelodert war. Während der ungefähr 20 Jahre seines Episkopates wusste er den Christen die gute Meinung ihrer jüdischen Umgebung glücklich zu erhalten und dieselben vor offener Verfolgung zu schützen. Wie viele seiner jüdischen Brüder ferner durch ihn dem Christenthum zugeführt worden sind, lässt sich freilich auch nicht einmal annähernd bestimmen, aber von den „Myriaden" Judenchristen, welche Apg. 21, 20 genannt werden, entfallen gewiss nicht die wenigsten auf die Missionsthätigkeit des Jacobus, der ihnen durch sein Beispiel den Uebergang vom Gesetz zur Gnade so liebevoll erleichtert hatte.

Wie verträgt sich nun — und das ist die letzte hier noch zu beantwortende Frage — mit dieser praktischen Stellung zum Gesetze die theoretische, welche Jacobus in seinem Briefe

einnimmt? Etwas anderes ist es, aus Pastoralklugheit gewisse religiöse Eigenthümlichkeiten seiner Umgebung schonen, und etwas anderes, diesen Dingen heilswirkende Kraft beilegen. Als Missionär unter den Juden konnte Jacobus aus wichtigen Gründen Gebräuche, welche dem Christenthum innerlich fremd waren, beibehalten, als apostolischer Lehrer der Christenheit jedoch hatte er einen principiellen Standpunkt einzunehmen. Die grundsätzliche Abolition des Gesetzes im Christenthum, welche er auf dem Apostelconvent lehrte, vertritt er auch in seinem allgemeinen Sendschreiben. Es fehlt thatsächlich, wie Holtzmann behauptet[1], in demselben „jedwede Beziehung auf Beschneidung und mosaisches Gesetz". Wohl führt der Apostel aus dem Alten Testamente mehrere Gebote an, fordert (2, 10) wie Christus (Matth. 5, 19) Beobachtung des Dekalogs, dringt auf Erfüllung des königlichen Gesetzes der Liebe (2, 8. 11) sowie des fünften und sechsten Gebotes; aber eine auch nur flüchtige Betrachtung lehrt, dass Jacobus den νόμος-Begriff in einer von der alttestamentlichen grundverschiedenen Bedeutung erfasst: νόμος ist dem Apostel stets das christliche Sittengesetz, wie es Christus selbst erfüllt, gelehrt und im Christenthum zur Erfüllung zu bringen verheissen hat (Matth. 5, 17 f.). Entsprechend dem neutestamentlichen Sprachgebrauch schreibt Jacobus vom Gesetze in der Einzahl als Bezeichnung für das Ganze mit seinen mannigfaltigen Bestimmungen und Beziehungen. So fasst auch Christus alle einzelnen Lehren und Vorschriften seines Gesetzes, des Evangeliums, zusammen in einem einzigen Hauptgebot. Thatsächlich sind ja die verschiedenen Bestimmungen des Gesetzes der Ausdruck nur eines göttlichen Willens. Wie bei Paulus, so findet sich

[1] Einl. S. 477, gegen Weiss, welcher, die frühe Abfassung des Briefes zu stützen, behauptet: „Ueberall wird (in dem Schreiben) die Autorität des Gesetzes als eine selbstverständliche vorausgesetzt" (Einl. S. 406). Doch lehrt auch er die dogmatische Uebereinstimmung mit Paulus und meint, es sei nicht die leiseste Spur vorhanden, dass die Urapostel von dem mit Paulus geschlossenen Vertrage jemals zurückgetreten seien (ebd. S. 140).

auch bei Jacobus der Begriff in diesem Sinne ohne bestimmten Artikel [1].

Diese Auffassung des νόμος ergibt sich zunächst aus den nähern Bestimmungen, womit Jacobus seinen νόμος-Begriff versieht. Im Unterschiede von dem alttestamentlichen Gesetze erkennt er an dem neutestamentlichen solche Vorzüge, dass er diesem das Eigenschaftswort τέλειος beifügt. Dieses Prädicat, welches er auch sonst gern gebraucht, bezeichnet dem Apostel die Vollkommenheit und Ganzheit eines Begriffes. Diese τελειότης τοῦ νόμου versteht der Apostel folgerichtig vom νόμος selbst, nicht von der bessern, vollkommenern Erfüllung des alttestamentlichen Gesetzes im Neuen Testament. Der νόμος τέλειος ist ihm vielmehr ein ganz neues, wesentlich von dem frühern verschiedenes Gesetz mit ganz neuen Eigenschaften und Kraftwirkungen. Die Völligkeit des neutestamentlichen νόμος erkennt der Apostel wohl zunächst darin, dass in demselben der göttliche Heilswille nicht wie im alttestamentlichen dunkel und unvollständig gegeben worden ist, sondern die ganze göttliche Willensoffenbarung in klarer und deutlicher Weise enthüllt wird. Eine vollkommenere, reichere und tiefere Offenbarung als die des Neuen Bundes darf in der Zukunft nicht mehr erwartet werden. Bei den sonstigen zahlreichen Berührungen mit der Lehre Jesu, besonders mit der Bergpredigt, darf man ferner annehmen, dass Jacobus bei der vom neutestamentlichen νόμος prädicirten τελειότης auch an Matth. 5, 17 ff. gedacht hat und eine adäquate, vollkommene

[1] Ueber νόμος mit und ohne Artikel sagt Trenkle (a. a. O. S. 141): „In der Regel fehlt derselbe in den Fällen (Jac. 2, 14 ff.; vgl. Hebr. 10, 8), wo es weniger auf die geschichtliche Ausprägung und Erscheinung als auf den Begriff selbst ankommt. Dieser ist stets derjenige einer Regel des Verhaltens, Ausdruck der von Gott an den Menschen gestellten und überhaupt zu stellenden Anforderungen, Bestimmung über sein Verhältniss zur Heilsoffenbarung. In der Profan-Gräcität wird, wo die gesamte gesetzliche Verfassung und Ordnung eines Gemeinwesens bezeichnet werden soll, das Wort in der Mehrzahl angewandt und der Singular nur von einzelnen Gesetzen gebraucht.“ Vgl. auch noch Grafe, Die paulinische Lehre vom Gesetz nach den vier Hauptbriefen (1893) S. 2 ff.

Erfüllung dieses Gesetzes lehren wollte. Auf diese Vermuthung führt uns die zweite Bestimmung des νόμος, welche er mit den Worten τὸν τῆς ἐλευθερίας gibt (1, 25; 2, 12). Gerade deshalb ist er νόμος τέλειος, weil er νόμος ἐλευθερίας ist; nicht so sehr eine zweite Eigenschaft als vielmehr der Hauptgrund soll angegeben werden, weshalb derselbe ein νόμος τέλειος ist. „Nam legem Christi vocat legem perfectam, et hanc exponit legem libertatis.“ [1] Es fragt sich, was für eine ἐλευθερία Jacobus an dieser Stelle gemeint hat? Aeltere Erklärer dachten an die christliche Freiheit vom jüdischen Ceremonialgesetze. Es geht nun wohl aus dem ganzen Sendschreiben hervor, dass Jacobus die pflichtmässige observatio rituum als eine abgethane Sache ansieht und dieselbe nirgends, auch nicht wo es sehr nahe liegt (1, 18; 2, 17), erwähnt. Dennoch ist es höchst unwahrscheinlich, dass er eine förmliche abrogatio rituum in seiner Epistel gelehrt habe. Derselbe Apostel, welcher aus wichtigen Gründen selbst beim gesetzlichen Wandel verbleibt, der selbst von Heidenchristen eine Rücksicht auf diese Gründe fordert, kann nicht judenchristliche Leser von der Beobachtung der Satzungen ausdrücklich haben lossprechen wollen. Wir nehmen die „Freiheit“ daher besser in der auch schon von Estius bevorzugten Bedeutung von der christlichen, sittlichen Freiheit. Auch mit diesem Ausdruck bewegt sich Jacobus ganz auf neutestamentlichem Boden. Schon Christus redet von einer Wahrheit, welche uns frei machen wird (Joh. 8, 32); Paulus von einem Geiste, dessen Gemeinschaft und Innewohnung der Menschenseele die Freiheit bringt (2 Kor. 3, 17), und anderswo wieder von einer Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes (Röm. 8, 21; vgl. Gal. 5, 1. 13) [2]. Durch diese Freiheit wird der Mensch gelöst vom Zwange des äussern Buchstabens, von der Knechtung der Sünde und des Teufels

[1] Estius; ähnlich Reischl, Hofmann, Schegg, Trenkle.

[2] Mit Unrecht behauptet Weiss (Jac. u. Paul., in der Deutschen Zeitschr. f. christl. Wissenschaft [1854], Nr. 51 u. 52), dass Jacobus die Ausdrücke νόμος und ἐλευθερίας in einer dem Paulus fremden Weise verbinde; das gerade Gegentheil ist der Fall.

und zurückgegeben dem Geiste der ursprünglichen Freiheit, in welcher er den vorzüglichsten Grund seiner Gottebenbildlichkeit besass. Freilich löst der von Jacobus gemeinte νόμος τῆς ἐλευθερίας den Menschen nicht von seinen Verpflichtungen gegen Gott, vielmehr behält dieser νόμος auch seine gesetzliche, fordernde Seite, aber Gottes Forderungen erhalten ihre Erfüllung nicht wie im Alten Testament durch den Befehl des Buchstabens, sondern durch eine tiefinnere, dem Menschen eingesenkte Gotteskraft. Gotteswille und Menschenwille stehen sich nicht mehr gegenüber, sondern letzterer hat sich ersterem völlig ergeben, unterworfen, beide sind gewissermassen ein Wille geworden, so dass der Mensch mehr infolge eines innern göttlichen Triebes als eines äussern gebietenden Zwanges thut, was das Gesetz will. Diese innere treibende Kraft aber ist die Liebe (2, 8). Das Liebesgebot ist das Hauptgebot; Jacobus nennt es νόμος βασιλικός, weil es wie in königlicher Würde alle andern Gebote überragt und umfasst, „die Summe und der Kern, die Krone und der Gipfel der Gesetzgebung Gottes ist“ (Trenkle).

Dass diese Auffassung des νόμος die dem Jacobus eigenthümliche ist, folgt auch aus dem, was er über den λόγος ἀληθείας, einen Parallelbegriff des νόμος, vorträgt. Jacobus liebt es, gewisse Ausdrücke von schwierigerem Verständniss mit andern Begriffen zur Erläuterung zu parallelisiren. Solche wechselseitig sich erklärende Begriffe sind auch νόμος und λόγος. Schon der Zusammenhang in 1, 18—27 lehrt, dass beide ineinander überschlagen. Dieser λόγος ἀληθείας ist dem Menschen zunächst äusserlich: Wort, Lehre, Verkündigung, Heilsoffenbarung, Evangelium. Der Mensch hört ihn in der Predigt (1, 22). Das Anhören desselben ist das erste, aber nicht einzige und allein genügende Verhalten gegen den λόγος. Man kann auch ein vergesslicher Hörer sein, und dann bleibt so wenig Kraftwirkung desselben im Menschen, dass dieser einem Manne vergleichbar ist, welcher sein Bild im Spiegel beschaut und hinweggeht und nicht einmal weiss, wie er aussieht (1, 23 f.). Doch ist dies nicht die naturgemässe Stellung des

Hörenden zum λόγος; letzterer fordert vielmehr mit grossem Nachdruck ein Thun. Er will dem Menschen mehr als frohe Botschaft vom Heile sein, will ihm Stab und Stecken auf dem Wege zum Himmel sein, und dies nicht bloss einmal oder periodisch, nein dauernd und stätig. In unwandelbarer Treue soll sich der Mensch dem Wahrheitswort ergeben und sein Leben mit demselben in Einklang bringen, er soll nicht ein ἀκροατὴς ἐπιλησμονῆς, sondern ein ποιητὴς λόγου sein (1, 22. 25). Ein solches Verhältniss zum Wahrheitswort ist aber nur möglich, wenn dasselbe dem Menschen innerlich wird und bleibt. Schon die Prophetie[1] hatte eine solche Verinnerlichung des göttlichen Offenbarungswortes für die messianische Zeit vorhergesagt. Der λόγος soll im Menschen selbst zur Wahrheit werden, in seinem Thun und Lassen sichtbare Gestalt gewinnen. Jesus Christus hatte dann zur Erläuterung für diese innere Fleischwerdung des λόγος ἀληθείας denselben mit einem eingepflanzten göttlichen Samenkorn verglichen, das sich als ein Leben enthaltender Keim zu reichlicher Frucht entwickeln sollte (Matth. 13, 3 ff. Joh. 4, 35 ff.). In demselben Gedankenkreise bewegt sich der Apostel, wenn er von den Hörern fordert: ἐν πραΰτητι δέξασθε τὸν ἔμφυτον λόγον. Wie Christus sich Hörer wünscht, οἵτινες ἐν καρδίᾳ καλῇ καὶ ἀγαθῇ ἀκούσαντες τὸν λόγον κατέχουσιν καὶ καρποφοροῦσιν ἐν ὑπομονῇ (Luc. 8, 15), so verlangt auch Jacobus eine καλὴ γῆ, d. h. die Geistes- und Gemüthsverfassung der christlichen Sanftmuth (ἐν πραΰτητι); „sie ist die volle Güte, welche das Herz erfüllt, über die ganze Seele Ruhe und Frieden ausgiesst“ (Trenkle). Das δέξασθε besagt aber mehr als ein blosses „Hören“, es involvirt inneres geistiges Erfassen und Verarbeiten des Gehörten, verbunden mit der Bereitwilligkeit, sich demselben im Gehorsam zu unterwerfen[2]. Gleich einem Samenkorn ist der λόγος der Seele eingesenkt (ἔμφυτος), wie ein Princip des neuen Lebens,

[1] Jer. 8, 9; 31, 33. Is. 51, 7. Bar. 4, 1. 2 u. a.

[2] Vgl. Spr. 1, 3; 2, 1; 4, 10; 10, 9. Jer. 9, 19; 17, 23; 25, 28. Luc. 8, 13. Apg. 8, 14; 11, 1; 17, 11. 2 Kor. 11, 4. 1 Thess. 1, 6; 2, 13. 2 Thess. 2, 10.

das von kleinem Anfange sich entfalten soll zur Höhe und Reife des Volllebens und der Vollkraft. Dieser nothwendigen Entfaltung soll aber eben das häufige und stäte δέξασθαι zu gute kommen. Je öfter der λόγος ἀληθείας angehört, beherzigt, praktisch bethätigt wird, desto tiefer schlägt er im Menschenherzen Wurzel, desto kräftiger wird das Gezweige und Geäst der guten Werke. Da dieser λόγος ἔμφυτος eine wirkliche Kraftpotenz im Menschen ist, deshalb ist er δυνάμενος σῶσαι τὰς ψυχάς. Ueber σώζειν als messianische Heilsrettung kann nach anderem verwandten Gebrauch des Wortes[1] kein Zweifel herrschen; der Apostel denkt an die Errettung aus Sünde und Tod zur Erneuerung und Heiligung des innern Menschen. Aber so kann man fragen, auf welche Weise ist der λόγος, der an sich doch ein äusserlich gepredigtes und vernommenes Wahrheitswort ist, zum innern λόγος ἔμφυτος geworden, zu einer Macht, die den innern Menschen gestaltet und beherrscht? Jacobus antwortet: Der λόγος ἀληθείας ist das Mittel, wodurch uns Gott den Keim eines neuen Lebens eingepflanzt, unsere Neugeburt bewirkt hat (1, 18). Daher ist nach seiner Auffassung der λόγος nicht nur Lehre, Botschaft, Vorschrift, welche an uns ergeht, sondern auch, und zwar in vorzüglichem Sinne, eine δύναμις τοῦ θεοῦ, eine Potenz, welche in uns eingeht und Leben schafft (Röm. 1, 17).

Hiermit dürften wir alle von Jacobus berührten charakteristischen Merkmale des λόγος und ebenso auch seines Parallelbegriffs, des νόμος, angeführt haben. Kennzeichnete sich das alttestamentliche Gesetz durch die Eigenschaften der Ohnmacht, Furcht, Knechtschaft, so besitzt der neutestamentliche νόμος-λόγος die τελειότης der Kraft, Liebe und Freiheit, und in dieser Beschaffenheit gilt von ihm das σῶσαι τὰς ψυχάς. Auch wenn das neue Leben im Menschen schon durch das Wort der Wahrheit geboren ist, besteht dennoch die Gefahr des ewigen

[1] Gen. 49, 18. Ps. 13, 7; 97, 2 f.; 118, 123 ff. Matth. 1, 21; 18, 11; 19, 25. Marc. 10, 26. Luc. 7, 50; 18, 26; 19, 10. Apg. 2, 21. 47; 4, 12; 5, 31. 1 Petr. 3, 21; 4, 18. Jud. 5, 23. Röm. 5, 9 ff. 1 Kor. 1, 21; 7, 16 u. a.

Verderbens fort. Damit das σῶσαι am Menschen völlig verbürgte, unfehlbare Thatsache werde, ist es nöthig, den sittlichen Wandel dauernd am νόμος-λόγος zu orientiren. „Wer hineinschaute in das vollkommene Gesetz der Freiheit und dabei verharrte . . . dieser wird selig sein in seinem Thun" (1, 25). Nach der Conformität oder Disformität mit dem νόμος-λόγος wird der Weltenrichter, der νομοθέτης und κριτής in einer Person ist (4, 12), das Urtheil fällen. Die Christen sind μέλλοντες κρίνεσθαι διὰ νόμου ἐλευθερίας (2, 12). Wer sein Handeln und Wandeln mit dem νόμος-λόγος nicht in Einklang gebracht hat, dessen Fleisch wird fressen das Feuer des Gerichtes (5, 13).

Werfen wir zum Schluss noch einmal einen kurzen Rückblick auf die geschichtliche Stellung des Jacobus und seine Auffassung vom Gesetz. Der Apostel kennt den alttestamentlichen νόμος aus seiner jüdischen Vergangenheit. Mit Rücksicht auf seine Umgebung und auch wohl aus anerzogener Neigung lässt er auch als Christ sein Leben in den Geleisen der jüdischen Sitten und Satzungen sich verlaufen. Seinen principiellen Standpunkt hat er Hand in Hand mit Paulus und den andern Uraposteln klar genug präcisirt; ein Zweifel an seiner eigentlichen Auffassung vom Alten Testament konnte demnach bei keinem mehr obwalten. Da er in seinem Sendschreiben als Lehrer der Christenheit, wenn auch zunächst erst des judenchristlichen Theils desselben, auftritt, so muss er rücksichtlich seiner Anschauung vom alttestamentlichen Gesetze bei seiner einmal bekundeten principiellen Stellung verbleiben; er darf weder die Autorität des Gesetzes voraussetzen, noch sie ausdrücklich lehren, beides wäre ein Zurücktreten von dem Vertrage in Jerusalem gewesen. Daher kann er, da zu einer Bekämpfung desselben kein Grund vorliegt, nichts anderes thun, als es völlig ignoriren. Es findet sich deshalb in dem Briefe auch nirgends die leiseste Spur einer Empfehlung der Ceremonialgebote oder der Beschneidung. Da er aber zunächst an die „zwölf Stämme in der Diaspora" schreibt[1],

[1] Wir denken dabei nur an den Palästina nächstgelegenen Theil der Diaspora: Syrien, Cölesyrien, das Ostjordanland, die Dekapolis (Da-

also an Leser, denen der νόμος-Begriff sozusagen der einzige religiöse Grundbegriff ist, so nimmt er auf diese allgemeine Anschauung Rücksicht und stellt auch das Christenthum unter dem Gesichtspunkt eines νόμος dar. Der Name ist damit beibehalten, auch eine gewisse Aehnlichkeit in der Auffassung des Gesetzesbegriffes anerkannt, aber Wesen und Wirkung des neutestamentlichen νόμος sind völlig neu. So klar und nachdrücklich Jacobus Apg. Kap. 15 jede Beziehung des mosaischen Gesetzes zum messianischen Heile in Abrede zieht, so bestimmt und zweifellos ist der von ihm gepredigte νόμος zur Gnade in die innigste Relation gestellt (1, 18). So finden wir auch in dem Briefe den rücksichtsvollen Judenapostel wieder; das gesetzliche Bewusstsein seiner Leser ist geschont, in der Lehre aber ist nicht das Geringste preisgegeben.

§ 2. Ἡ πίστις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον (2, 24). Die in diesem Satze ausgesprochene Anschauung über den Werth der πίστις und ihre Beziehung zur Rechtfertigung hat dem Apostel schwere Vorwürfe über seinen Glaubensbegriff eingetragen. Man behauptet, dass er „die von Paulus so meisterhaft aufgeschlossene ganze Tiefe des Begriffes Glauben nicht erfasst hat und in seinen vollen und reichen Inhalt nicht eingedrungen ist“ [1], dass „der Glaubensbegriff bei Jacobus ein wesentlich anderer ist als bei Paulus“ [2], dass er „von einem bestimmten und umfassenden Glaubensbegriff noch weit entfernt sei“ [3], oder es sei ihm die πίστις „immer nur der Glaube, von welchem Paulus 1 Kor. 13, 1 ff. sagt, dass der Mensch mit ihm für sich allein ein tönendes Erz und eine klingende Schelle bleibe“ [4]. Klagt man so auf der einen Seite

maskus, Pella). Aehnlich Schegg a. a. O. S. 4. Döllinger a. a. O. S. 107. Huther a. a. O. S. 15. A. Maier a. a. O. S. 398. Wandel, Der Brief des Jacobus (1896) S. 8. Mayor, The Epistle of St. James (London 1892) p. cxiii.

[1] Weiffenbach a. a. O. S. 89.

[2] Weiss, Einl. S. 401. [3] Beyschlag a. a. O. S. 150.

[4] Baur, Der Apostel Paulus S. 326.

den Apostel des Mangels theologischer Begriffsklarheit an, so weiss man auf der andern Seite wieder zu constatiren, dass bei keinem neutestamentlichen Schriftsteller (ausser bei Paulus) vom Glauben so oft die Rede sei als bei Jacobus[1], dass er „der πίστις eine hervorragende Bedeutung beilegt", sie als „Grundeigenthümlichkeit des christlichen Lebens ansieht"[2], dass sie ihm durchaus fundamentale Bedeutung hat[3], „prora et puppis" des Christenlebens sei. Es dürfte nicht schwer sein, den Grund zu finden, warum der Apostel eines so unvollkommenen, mangelhaften πίστις-Begriffs geziehen wird. Seine Ausführungen über den Glauben gehen stracks gegen die Theorie von der sola fides; dieselbe ist in dem einzigen Vers 2, 24 allein schon verurtheilt. Prüfen wir indessen die Aussprüche des Apostels über den Glauben etwas näher. Selbstverständlich hat sich diese Prüfung nicht auf den berühmten, viel tractirten Abschnitt 2, 14—26 allein zu beschränken, sondern ist auf den ganzen Brief auszudehnen. Es wird sich zeigen, dass Jacobus, Apostel und erster Bischof der Urkirche, sehr wohl weiss, welche Vorstellung mit einem Ausdruck zu verbinden ist, der einen theologischen Grundbegriff des Christenthums bezeichnet, und den er in erregter Polemik wiederholt mit den ebenso wichtigen Begriffen des δικαιοῦσθαι und σώζεσθαι in Verbindung bringt.

Gleich zu Anfang des Briefes erscheint die πίστις in einer Stellung, welche bemerkenswerth ist: „Für lauter Freude achtet es, meine Brüder, wenn ihr in mancherlei Versuchungen hineingerathen seid, in dem Bewusstsein, dass die Bewährung eures Glaubens Beharrlichkeit bewirkt; die Beharrlichkeit aber habe vollkommenes Werk, damit ihr vollkommen und ganz seid und an nichts Mangel habend" (1, 2—4). Im ersten Verse

---

[1] Vgl. Hengstenberg, Evang. Kirch.-Zeitung (1866) Nr. 93, S. 1113 (Der Brief des Jacobus).

[2] Woldem. Schmidt, Der Lehrgehalt des Jacobusbriefes (1869) S. 96.

[3] Kübel, Ueber das Verhältniss von Glauben und Werken bei Jacobus (1880) S. 4.

hat der Apostel mit χαίρειν den Lesern seinen Gruss entboten. Dieselben konnten denken, wie denn dieses χαίρειν zu ihrer bedrängten Lage passe, die ja auch dem Apostel nicht unbekannt war. Jacobus löst ihnen das Paradoxon in einem echt christlichen Grundgedanken. Sollte seine Grussformel auch im schneidenden Contraste zur äussern Lage des Lesers stehen, so hat dieser dennoch Grund zu frohlocken. Der Schlüssel zu diesem Räthsel liegt im Glauben. Das natürliche Empfinden des χαίρειν lässt sich zwar nicht durch einen Befehl dictiren, der Schmerz der Verfolgung nicht durch eine epistolare Vorschrift in Freude verwandeln; allein was Jacobus fordert, ist ein logisches Urtheil (ἡγήσασθε), das seine Prämissen aus der Glaubenserkenntniss nimmt (γινώσκοντες). Es ist das lebendige mit dem Apostel gemeinsame Glaubensbewusstsein, das die Leser in sich wachrufen sollen, und in welchem sie sich über das natürliche Empfinden erheben und zu einer übernatürlichen Freude emporschwingen. „Hoc gaudium est situm non in sensu naturae; haec enim in tribulatione sentit dolorem, sed in rationis per fidem et gratiam illuminatae et roboratae existimatione, dictamine et iudicio“ (Cornelius a Lapide). Man hat behauptet, und zwar mit Recht, der Apostel betone in seinem Briefe sehr das Thun des Christen, den sittlichen, tugendhaften Wandel; dass er aber dabei von aller ergistischen Einseitigkeit sich fernhält und auch dem Wissen und Erkennen des Glaubens seine ihm gebührende Stellung nicht verkennt, folgt klar schon aus diesen Eingangsworten der kleinen Epistel. Die πίστις ist nach diesen die Grundlage und Trägerin des gesamten Christenstandes. Alle Leiden und Nöthen, woran die Leser so reich sind, werden durch eine tiefinnere, den ganzen Menschen stützende und tragende Kraft überwunden, die man aus dem Glauben schöpft. Dass dies die christliche πίστις ist, wird theils angedeutet (πίστις ὑμῶν), theils als selbstverständlich vorausgesetzt. Die nächste Wirkung dieser Glaubensprüfung ist die Geduld. Sie ist eine Gesinnung und Stimmung der Seele, in welcher der Christ unter den heftigsten Stürmen standhält und jeden Kleinmuth und Schwachglauben

überwindet im Hinblick auf die unerschütterlich feste Wahrheit des Himmels und auf die Festigkeit und Gewissheit der dereinstigen Vergeltung [1]. Glaube und Liebe sind die beiden Pole einer solchen Grundgesinnung der Christenseele. Sonach beruht das christliche Leben nach Jacobus auf der πίστις, welche jedoch, wenn sie die echte und rechte sein will, sich in thätiger Tugend bewähren muss. Dass der auch hier zu Grunde liegende jakobische πίστις-Begriff sich mit einer fides historica oder nuda notitia decke, wird kein Einsichtiger behaupten wollen.

Im Zusammenhang mit dem soeben Gesagten erscheint die πίστις in Vers 6. Jacobus fordert von der christlichen πίστις ein später näher zu betrachtendes ἔργον τέλειον (V. 4), zu dessen Verwirklichung es indes der σοφία bedarf (V. 5). Die christliche Lebensweisheit ist die auf praktische Bethätigung gerichtete πίστις [2], und sie offenbart sich in der Hingabe des Herzens an den νόμος-λόγος. Sie allein vermag dem Menschen die Erkenntniss von Wesen und Bedeutung der πειρασμοί, von den Mysterien des Kreuzes zu eröffnen. Da sie aber wie jede gute Gabe von oben herkommt (ἄνωθεν), vom Vater der Lichter (1, 17), eine σοφία ἄνωθεν κατερχομένη ist (3, 15), so muss jeder, dem dieselbe fehlt — und ihrer kann kein Christ entrathen —, sie von dem allen reichlich schenkenden Gott erflehen: αἰτείτω δὲ ἐν πίστει μηδὲν διακρινόμενος. Mit Unrecht

[1] Vgl. Luc. 21, 19. Röm. 5, 3; 8, 25; 15, 5. 2 Kor. 1, 6; 6, 4; 12, 12. 2 Thess. 1, 4; 3, 5. Hebr. 12, 1. 2 Petr. 1, 6. Offb. 3, 10; 14, 12.

[2] Die Aussagen über πίστις und σοφία sind bei Jacobus ganz analog und verwandt: es gibt eine πίστις δαιμονίων (2, 19) und eine σοφία δαιμονιώδης (3, 18), eine πίστις χωρὶς ἔργων, die νεκρά und ἀργή ist (2, 17. 20), und eine σοφία ohne Liebe, die ἐπίγειος, ψυχική heisst (3, 15). Die wahre σοφία ist ἀδιάκριτος (3, 17); der wahre πιστεύων ist μηδὲν διακρινόμενος (1, 6); jene ist μεστὴ ἐλέους καὶ καρπῶν ἀγαθῶν (ebd.), diese συνήργει τοῖς ἔργοις καὶ τελειοῦται ἐκ τῶν ἔργων (2, 22); jene hat den Beisatz ἐν πραΰτητι (3, 13), ebenso der der πίστις entsprechende Ausdruck δέχεσθαι τὸν λόγον (1, 21); an jene kann man die Forderung stellen: δειξάτω ἐκ τῆς καλῆς ἀναστροφῆς τὰ ἔργα αὐτοῦ (3, 13); von dieser sagt Jacobus: δείξω ἐκ τῶν ἔργων μου τὴν πίστιν! (2, 18.) Vgl. v. Soden, Der Jacobusbrief (Jahrbuch f. protest. Theol. [1884]) S. 153.

schliesst man bisweilen diese Stelle von der Untersuchung über den πίστις-Begriff aus und übersetzt hier πίστις einfach mit ‚Vertrauen'. Wie Jacobus sich überhaupt gern an das Alte Testament anlehnt[1], so auch hier. Bereits die Propheten[2] nennen als Bedingung für die Erhörung des Gebetes festen Glauben, zuversichtliche Hoffnung. Christus[3] hatte sodann diese Bedingung in seiner Predigt öfters eingeschärft. Somit fordert auch Jacobus nur längst Bekanntes. Wie wäre auch ohne Glauben ein Gebet möglich? Dieser ist die nothwendigste Unterlage jeglicher Bitte. „Fides fons est", so erklärt Augustin[4], „orationis, si fides deficit, oratio perit, fides fundit orationem, fusa oratio impetrat fidei firmitatem." Wie wichtig der Factor der πίστις dem Jacobus erscheint, das hat er auch äusserlich dadurch angedeutet, dass er mit dem schon gebrauchten αἰτείτω die Forderung nach demselben einleitet. Der Apostel ist sich eben bewusst, dass er etwas unerlässlich Nothwendiges, allgemein Bekanntes verlangt; deshalb stellt er seine Forderung positiv kurz und knapp hin, schliesst negativ jede Halbheit und Unvollkommenheit davon aus: μηδὲν διακρινόμενος. Mit dieser prägnanten Schilderung der πίστις erinnert Jacobus wie Paulus (Röm. Kap. 4) an ein bekanntes grosses Vorbild des Glaubens. Hier wie dort ist das οὐ διακρίνεσθαι unerlässlichstes Merkmal der πίστις. Vollste Ueberzeugung von der Wahrhaftigkeit und Treue Gottes, der allen reichlich gibt, ohne Vorwürfe zu machen (1, 5), ist dieses Glaubens Eigenschaft und Wesen. Dass in dem so vom Apostel gefassten Glaubensbegriff auch das Moment des Vertrauens seine Stellung und Geltung findet, ist selbstverständlich, aber es darf, wie Estius[5] zu der Stelle anmerkt, nicht mit Glauben einfach

[1] Ueber die vielen Berührungen des Jacobus mit dem Alten Testamente, besonders mit der Spruchweisheit desselben, vgl. Werner a. a. O. S. 265 ff. Trenkle a. a. O. S. 28 ff.

[2] Is. 7, 9; 8, 17; 28, 16. Jer. 17, 5 ff. Os. 6, 1; 12, 7. 2 Par. 20, 20.

[3] Matth. 17, 18; 21, 20 ff. Marc. 11, 23.

[4] Serm. 115, al. 36 De Verb. Dom.

[5] Er verweist auf Matth. 21, 21 zur Erklärung und sagt: „Quae postrema sententia (Matth. 21, 21) sicut et aliae similes . . . id etiam

confundirt werden. Durch den Glauben wird der Beter mit Gott verbunden, und in dieser Union erst besitzt derselbe sowohl die innere Empfänglichkeit für Gottes Gabe als auch das kindliche Anrecht auf dieselbe, und dieses ist eben beides Grund des Vertrauens.

Was sich Jacobus unter der πίστις des gläubigen Beters vorstellt, erhellt auch recht klar aus der Schilderung desjenigen, der in Zweifel (ἐν ἀπιστίᾳ) betet. Dieser ist ein διακρινόμενος [1], der wie die vom Sturm gepeitschte Meereswoge haltlos an sich selber von widrigen Kräften hin und her geschleudert wird; ein ἀνὴρ δίψυχος [2], d. h. ein mit zwei Seelen, deren eine dem Glauben, die andere dem Zweifel sich ergeben, versehener Mensch. Ein solcher ist unstät und schwankend in allen seinen Handlungen, auf allen seinen Wegen. Alle diese tadelnswerthen Eigenschaften sind begründet in dem Mangel an Glauben. Es folgt daraus von selbst, was nach des Apostels Auffassung der Glaube für den Christen ist: ein sicheres festes Fundament, worauf man Halt und Stand findet in der Umtosung der Versuchungen und Leiden; ein Felsenerdreich, worein man die Wurzeln seiner Kraft fest einschlägt und sich so zum ἀνὴρ τέλειος entwickelt. Im Gegensatz zum ἀνὴρ δίψυχος und ἀκατάστατος erhebt derselbe Herz und Hand nach oben (4, 8), kehret seine ganze Seele Gott zu und steht zu ihm fest in allen seinen Wegen [3]. Die πίστις des Beters ist somit dieselbe, wie die in Vers 2—4 kennen gelernte.

Ziehen wir hier gleich die verwandte Stelle 5, 15 an.

---

ostendunt, fidem hic non poni pro fiducia . . . sed pro fide christiana, qua assentimur verbo Dei, quemadmodum et supra accipitur ubi dixit: probationem fidei patientiam operari; imo per totam hanc epistolam.“ Aehnlich a Lap.: „Fides hic . . . tria complectitur . . . fidem proprie dictam . . . fiduciam . . . credulitatem et firmam persuasionem obtinendi, quod petimus.“

[1] Vgl. Matth. 21, 21. Apg. 10, 20. Röm. 4, 20 u. ö.

[2] Ein auch dem Alten Testamente geläufiger Gedanke; vgl. z. B. Ps. 11, 3. Eccli. 1, 28.

[3] Daher erklärt Beda kurz: „Postulet autem in fide nihil haesitans, id est talem se exhibeat bene vivendo, ut dignus sit exaudiri dum postulat“, und umschreibt fidere einfach mit „Domini obtemperare praeceptis“.

Nach dem Zusammenhange ermahnt Jacobus die Gläubigen ähnlich wie 1, 2—4 zur Geduld und Beharrlichkeit in den Verfolgungen und Leiden, wovon sie heimgesucht sind. Dann berührt er einen besonders leidvollen Zustand, das Kranksein, und empfiehlt für ihn ein besonderes Mittel des Trostes. Der Kranke soll die Priester der Kirche zu sich rufen, diese sollen über ihn beten und ihn mit Oel salben im Namen des Herrn. Und das Gebet des Glaubens (εὐχὴ τῆς πίστεως) wird den Leidenden retten, und der Herr wird ihn aufrichten, und falls er vielleicht Sünden auf sich hat, wird ihm vergeben werden. Wir überlassen die nähere Exegese den Commentatoren und sehen die Stelle nur auf den jakobischen Glaubensbegriff an. Gebet und Salbung werden hier als besonders wirksames Erleichterungsmittel genannt in körperlicher und seelischer Niedergedrücktheit, in leiblichem und geistigem Elend. Dass ersteres die Krankheit, letzteres die Sünde ist, wird klar genug vom Apostel angedeutet. Dieses Gebet, das Jacobus auch sonst so angelegentlichst empfiehlt, und von dem er so auffallende Wirkungen zu erzählen weiss (5, 16—18), muss aber eine εὐχὴ τῆς πίστεως sein. Nach dem, was er bereits früher über die Beziehung des Glaubens zum Gebete gesagt hat, kann es nicht zweifelhaft sein, dass er auf die Bestimmung τῆς πίστεως Nachdruck legen will. Gebet des Glaubens ist nicht, wie Schegg mit Recht bemerkt, gleichbedeutend mit „glaubensvollem Gebet", oder subjectiv vertrauensvoller Bitte, sondern es ist ein Gebet, das objectiven Werth hat, weil es ist „gegründet im Glauben und ausgesprochen durch den Glaubensgehorsam" (Reischl)[1]. Der Glaube ist die Quelle dieses Gebetes, sowie auch dessen Kraft und Wirkung. Die Beziehung des Glaubens zur Sündenvergebung, wenn auch vermittelt durch das Medium des Gebetes und der Salbung, liegt so klar zu Tage, dass es genug ist, bloss darauf hinzuweisen.

Sehr fruchtbar für die Bestimmung des jakobischen

[1] Estius: „Oratio a fide profecta fideque subnixa."

Glaubensbegriffs ist das zweite Kapitel; gleich der erste Vers enthält ein neues Moment. Er nennt das Object der πίστις, worüber wir bisher noch im Unklaren geblieben waren. Der Apostel beginnt mit einer eigenen, herzlichen Anrede: ἀδελφοί μου, und einer Mahnung: μὴ ἐν προσωποληψίαις ἔχετε τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης. Ganz in paulinischer Weise tritt hier die πίστις in der Formel πίστις τοῦ κυρίου auf; τοῦ κυρίου ist genitivus obiectivus und also zu übersetzen: Glaube an Jesus Christus, unsern Herrn der Herrlichkeit. Der in der Glorie erhöhte Christus ist dieses Glaubens Inhalt und Gegenstand. Ob Jacobus auch den Gedanken zum Ausdruck bringen wollte, dass diese πίστις nicht nur ihr Object, sondern auch ihren Ursprung in Christus habe, sofern sie durch Predigt und Erlösung in die Herzen der Leser eingesenkt worden war? Sicher liegt dieser Gedanke nicht ganz ausserhalb des Vorstellungskreises des Apostels, sondern ist durch die Formel von dem λόγος ἀληθείας und λόγος ἔμφυτος recht nahe gelegt.

Beachtenswerth ist in dieser Stelle noch ein anderes Moment. Nach des Apostels Anschauung von der wahren christlichen πίστις ist es unmöglich, dass diese zusammengehen kann mit Prosopolepsie. Diese widerstreitet dem Wesen und der Würde des Glaubens gänzlich; in der versuchten Verbindung beider liegt ein ungeheuerlicher Widerspruch[1]. Die Erfüllung des νόμος βασιλικός in der Liebe ist daher mit dem Glauben an Jesus Christus nothwendig zu verbinden; fällt erstere, so kann auch letzterer in seinem vollen Begriffe nicht bestehen. πίστις und ἀγάπη stehen daher, wo erstere normal auftritt, in einem innern lebendigen Zusammenhang. Wir vernehmen in dieser Stelle schon Anklänge an die polemischen Ausführungen gegen den todten Glauben. Durch die menschliche Verkehrtheit kann es geschehen, dass die πίστις, welche bestimmungsgemäss Fundament und Wurzel einer θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος sein soll (vgl. 1, 26 f.), zum Deckmantel einer

[1] a Lap.: „Nolite fidem Christi coniungere cum acceptione personarum, ut putetis hanc cum illa posse consistere.“ Diese Erklärung stimmt am besten zu den Gedanken, die Jacobus an andern Stellen vorträgt.

θρησκεία ματαία wird; allein man vermeint in Bezug auf ein solch liebeleeres Glaubensleben auch schon die verurtheilende Frage zu vernehmen: τί ὄφελος; wozu soll's nützen? Wer Prosopolepsie übt, begeht Sünde, überwiesen vom Gesetze als Uebertreter (2, 9), und kann demnach auch von seinem Glauben allein vor dem Gerichte nicht geschützt werden.

Dass die Prosopolepsie in einem Christenherzen wohnt, lässt schliessen, dass in demselben ein nur unvollkommener Glaube lebt; denn die πίστις oder σοφία sollte doch die Einsicht bei dem Christen bewirken, dass der Nächste nicht nach glänzenden Gewändern und goldenen Ringen zu schätzen ist, sondern einen von irdischen Dingen ganz unabhängigen Werth in seinem Glaubensgute besitzt. Diesen Gedanken erörtert Jacobus 2, 5. Wie könnt ihr doch, so mahnt er, mit so gänzlicher Verkehrung der christlichen Begriffe von Würde und Ehre eure ärmern Glaubensgenossen den reichern nachsetzen, jene in euern Versammlungen kalt und gleichgiltig behandeln, diese mit ausgesuchter Höflichkeit ehren, „hat nicht Gott die Armen in dieser Welt auserkoren zu Reichen im Glauben (πλουσίους ἐν πίστει) und zu Erben des Reiches, welches er denen verheissen hat, die ihn lieben"? Jacobus hat jene im Auge, welche nach dem Urtheile der Welt arm sind, d. h. die wirklich Armen; auf diese gerade hat Gott in seinem Erbarmen herabgesehen und sie auserwählt, sie reich zu machen in ihrem Glauben. In dem ἐν πίστει liegt, dass der Glaube selbst es ist, welcher den Christen innerlich reich macht. Dieser Reichthum besteht nach dem Zusammenhang in dem Antheil an den Gütern des Himmelreichs. „Cum regnum Dei pauperum sit, quid locupletius esse potest?" (Ambr.) Dem Apostel ist somit die πίστις ein grosses Gut, geeignet die Lücke zeitlicher Armut gänzlich auszufüllen und den weltlich Armen zu einem christlich Reichen zu machen[1]. Da das dem

[1] Zugleich folgt aus der Stelle, dass Jacobus der πίστις einen dominirenden Einfluss auf die Regelung der Fragen des Lebens, selbst auf die so unscheinbaren wie der Plätzevertheilung beim Gottesdienst, einräumt.

Glauben in Aussicht gestellte Erbe schliesslich von der Liebe abhängig gemacht wird, so zeigt sich, dass Jacobus den echten Glauben nicht anders als in seiner engsten Verbindung mit der Liebe versteht.

Stellen wir nunmehr, bevor wir in eine Betrachtung des Abschnittes 2, 14—26 eintreten, die bisher eruirten Momente des jakobischen Glaubensbegriffes zusammen. An keiner Stelle gibt Jacobus eine formelle Definition der πίστις; er setzt die rechte Kenntniss derselben einfach voraus, wozu er um so mehr berechtigt ist, als er zu Lesern spricht, welche bereits den Christenglauben angenommen haben und bekennen. Er fasst nicht den Zeitpunkt ins Auge, wann seine Leser gläubig geworden sind, nicht die Art und Weise, wie sie es geworden sind. In etwa erinnert wohl 1, 19. 22. 23 an das „fides ex auditu" des Paulus (Röm. 10, 17), aber Jacobus stellt gleich anfangs die πίστις als ein allen bekanntes, von allen besessenes Heilsgut hin. In demselben besitzen die Gläubigen die Kraft zur Ueberwindung feindlicher Versuchungen und zum vertrauensvollen Gebete; in ihm liegt ein köstlicher Reichthum und die Anwartschaft auf das himmlische Erbe; endlich enthält es die Bürgschaft für die Vergebung der Sünden. Alle Aussagen von dem Glauben sind indessen aphoristisch gemacht, nirgends ist ihr innerer Zusammenhang dargelegt. Dennoch geht aus diesen gelegentlichen Angaben hervor, dass Jacobus in der That der πίστις eine centrale Bedeutung für das christliche Leben beilegt.

Im diametralen Gegensatz zu der bisher festgestellten Anschauung des Jacobus von der πίστις scheinen nun aber seine Ausführungen in 2, 14—26 zu stehen. Gleich der erste Vers hört sich an als eine einfache Verneinung alles dessen, was vorher über den Werth des Glaubens gesagt wurde. Um uns vor den Irrgängen zu sichern, worauf die Erklärung hier leicht gerathen kann, müssen wir den Gesichtspunkt zu gewinnen suchen, aus welchem die Erörterungen angestellt sind. Diesen haben wir aber gewonnen, wenn wir anerkennen, dass Jacobus in dem Abschnitte eine polemische Stellung einnimmt

gegenüber einem Glauben, den jemand besitzt und auch bekennt, aber den er nicht in Werken bethätigt. Es ist nicht seine πίστις, wie er sie selbst besitzt, die er bekämpft; es ist die πίστις eines andern (τίς). Doch ist dies nicht so zu verstehen, als habe der Gegner objectiv einen andern Glauben als der Apostel selbst, darauf deutet nirgends etwas hin. Er ermahnt nicht, die Glaubenswahrheiten sich anzueignen, und kämpft noch weniger gegen den Unglauben. Jacobus weiss seinen Gegner offenbar im Besitze der ganzen Wahrheitsfülle des Evangeliums. Nur eins ist es, was er strenge rügt, es fehlt dem Glauben an Werken, die Wahrheit füllt den Kopf, aber nicht das Herz. Es ist der theoretische Verstandesglaube, den er bekämpft. Es fehlt diesem Glauben ein Hauptmoment, die Thätigkeit des Willens. Wie kommt aber der Apostel dazu, dieser leeren Function des Intellectes den Namen πίστις zu belassen? Zweifellos erkennt Jacobus in der Annahme und dem Fürwahrhalten des Evangeliums ein hauptsächliches und wesentliches, wenn auch nicht einziges Moment des Glaubens, und deshalb nimmt er keinen Anstand, dieser Erkenntnissthätigkeit den Namen πίστις beizulegen. Dieses ist so sehr der Fall, dass er selbst jene Kenntniss, welche die Dämonen von Gott haben, einen Glauben nennt. Man hat es dem Apostel verübelt, dass er den Teufelsglauben als Repräsentanten der πίστις habe auftreten lassen können (Weiffenbach); allein dieser Tadel hätte doch nur dann irgendwelchen Grund, wenn der Apostel den Dämonenglauben mit dem Christenglauben identificirte. Dies ist aber keineswegs der Fall, vielmehr führt Jacobus den Glauben der Teufel wie vorher die Wortbarmherzigkeit einfach als Beispiel[1] zur Illustration eines werklosen Christenglaubens an, ohne jedoch den einen mit dem andern für congruent zu erklären. Die Teufel haben offenbar keinen eigentlichen Glauben[2],

[1] a Lap.: „Dico ergo argumentum Iacobi non peti ab eadem specie et fide, sed peti a pari vel simili.

[2] a Lap. führt zu 2, 19 die Meinung vieler an und nennt sie probabel, dass die Verdammten einen eigentlichen Glauben hätten, weil sie mit Ausnahme der Häretiker niemals den einmal angenommenen Glauben

sie haben eine Ueberzeugung vom Dasein Gottes u. s. w., aber diese Ueberzeugung ist nicht wie beim Christenglauben eine mit freiem und gutem Willen aufgenommene, sondern eine durch äussere Zeugnisse von Gott aufgenöthigte, eine „fides ex signorum evidentia coacta“ [1]. Ganz entsprechend diesem mit innerem Widerstreben aufgenommenen Glauben ist dann auch die Wirkung desselben φρίσσειν, ewiges Schaudern. Wie weit aber muss in der Vorstellung des Jacobus der Abstand zwischen diesem Teufelsglauben sein und jenem andern Glauben, wodurch der Arme dieser Welt ein Reicher wird in den Augen Gottes (2, 5)?

Durch das Beispiel vom Teufelsglauben gibt der Apostel den Lesern eine drastische Erklärung von einem Glauben ohne Werke. Aus ihm mögen sie ersehen, wie wenig ihr eigener Glaube, sofern er sich nicht in den Werken bethätigt, sie zu erretten vermag; denn wenn auch nicht in allweg, so decken sich doch diese beiden Glaubensarten in einem wesentlichen Punkte, beide verdienen die Bezeichnung νεκρά. Freilich in dem Grade wie beim Teufelsglauben ist die theoretische Ueberzeugung beim Christenglauben nicht unnütz. Jacobus erkennt in letzterer eine, wenn auch niedere, so doch von vornherein nicht zu verwerfende Stufe der echten πίστις und sagt von ihr, dass sie an sich gut sei (καλῶς ποιεῖς) [2]. Doch ist die theoretische Annahme des Evangeliums zunächst nichts mehr als ein guter Anfang, der aber, wenn die Vollendung nicht

---

durch einen Act des Unglaubens wieder aufgegeben hätten. Dann entscheidet er sich aber selbst für eine andere Ansicht: „Verum verius est in daemonibus et damnatis non remanere fidem, quia Deus eam uti caeteras virtutes supernaturales ab illis aufert.“

[1] S. Thom. 2, 2, q. 5, a. 2 (Utrum in daemonibus sit fides?). Aehnlich Estius.

[2] Bellarm. III, l. 2, c. 14: „Si quis aedificii materialis fundamentum iecisset ac deinde neque parietes neque tectum superaedificaret, nihil ei prodesset quod fecit, cum solo fundamento neque a sole neque ab imbribus defendi posset: at si vellet in aedificatione pergere, multum ei prodesset: quod fundamentum iam haberet. Sic etiam fides informis, si semper maneat informis non prodest, quia non salvat, multum tamen prodest si ei spes et charitas adiungantur.“

hinzutritt, wie jeder Anfang ohne sein gutes Ende werthlos bleibt. Der Kopfglaube muss zum Herzensglauben sich vervollkommnen, dann erst vermag er nach Jacobus zu retten.

Als Beispiel für einen echten Glauben, wie ihn der Apostel sich denkt, und wie er ihn selbst besitzt, weist er auf die berühmten biblischen Personen Abraham und Rahab hin. Hat er durch den Hinweis auf die Dämonen die scientifische Seite des Glaubens hervorgehoben und anerkannt (καλῶς ποιεῖς), so zeigt er nun an dem echten Glauben die ethische, praktische Seite. Der Glaube Abrahams, weit entfernt, eine blosse Anerkennung Gottes des Allerhöchsten zu sein, war vielmehr eine in den schwersten Prüfungen bewährte und gekräftigte Lebensgesinnung, eine dauernde absolute Unterwerfung unter die Führungen des sich ihm offenbarenden Gottes, ein Gehorsam, der selbst nicht vor der Opferung des einzigen Sohnes zurückwich. Desgleichen auch der Glaube Rahabs. Ihre Anerkennung des Gottes Israels bekundete sie zunächst durch die an die Kundschafter gerichteten Worte: „Ich weiss, dass Jahve euch dieses Land gegeben hat ... wir haben gehört, dass der Herr ausgetrocknet hat das Wasser des Schilfmeeres vor euch, und was ihr gethan den beiden Königen des Emori... denn der Herr, euer Gott, der ist der Gott im Himmel droben und auf Erden drunten“ (Jos. 2, 9—11). Doch von dieser theoretischen Anerkennung der Herrschaft des israelitischen Gottes redet Jacobus nicht, er hebt die thätige Seite ihres Glaubens hervor, wie sie mit eigener Lebensgefahr die jüdischen Kundschafter in ihr Haus aufnimmt und für ein glückliches Entkommen aus demselben Sorge trägt. Aus dieser heroischen That schliesst Jacobus als aus einem sichersten Kriterium auf das Vorhandensein eines echten Glaubens.

Da wir später noch auf den Abschnitt 2, 14—26 eingehen müssen, so können wir die Untersuchung über den jakobischen Glaubensbegriff hier zu einem vorläufigen Abschluss bringen. Unter Berücksichtigung desjenigen, was früher über den λόγος ἀληθείας gesagt wurde, kann man den Glauben nach Jacobus definiren als die willige Annahme des Wahrheits-

wortes des Evangeliums, welches aber nicht als eine träge, todte Erkenntnissmasse im Verstande des Menschen ruhen, sondern zu einem neuen Lebensprincip in seinem Herzen werden soll. Ausserhalb des polemischen Abschnittes hat der Apostel die πίστις in dieser echten Gestalt im Auge und legt ihr einen hohen Werth bei. Wegen concreter, in seinem Leserkreise vorhandener sittlicher Schäden neben dogmatischer Correctheit ist er aber genöthigt, auch auf eine ungesunde Entwicklung der πίστις Rücksicht zu nehmen. Er verurtheilt eine einseitige verstandesmässige Aneignung des λόγος ἀληθείας, die in der Sphäre des Ethischen ohne praktische Wirkung bleibt. Er lässt solch rein religiösem Verhalten die Benennung πίστις, kennzeichnet sie jedoch mit der jedem leicht verständlichen Bestimmung νεκρά (ἀργή). Diese πίστις νεκρά oder χωρὶς ἔργων ist aber so wenig sein eigener Glaubensbegriff, dass er sie vielmehr ausdrücklich verwirft und ihr nicht mehr Heilswerth beilegt als der πίστις der Dämonen [1].

---

[1] Hiernach beurtheilen sich nun auch die nörgelnden Aussagen der protestantischen Exegeten über die jakobische πίστις; von ihnen ist niemand mit dem, was Jacobus als Lehre vom Glauben vorträgt, zufrieden. Nach Beyschlag wirft der Apostel unbewusstерweise echten Christenglauben und Teufelsglauben in eins zusammen; „er hat in seinem unmittelbaren Bewusstsein die Idee eines Glaubens, der allerdings lebendiges Herzensvertrauen zu Gott ist (!), aber er hat diese Idee noch so wenig reflexionsmässig fixirt, dass ihm unter der Hand das Bild eines andern, nur eben in theoretischer Ueberzeugung und trägem Verlass bestehenden Glaubens dafür sich unterschieben kann“ (a. a. O. S. 150). Kübel erwidert mit Recht: „Nicht ihm, dem reflexionslosen Denker, schiebt sich ein solcher Begriff unter, sondern entgegengebracht wird er ihm und von ihm ausdrücklich bekämpft“ (a. a. O. S. 34). Doch erkennt auch er im Glaubensbegriff des Jacobus „eine nicht unbedeutende Lücke“. Worin diese Lücke besteht, darüber erklärt sich Weiffenbach folgendermassen: „Die πίστις an sich ist dem Jacobus nicht die völlige Selbsthingabe des Menschen an die in Christo Jesu erschienene Gnade Gottes, oder das innerliche Ergreifen des in Christo erschienenen Heiles (der Glaube sive fides salvifica), sondern vorwiegend wenigstens das Glauben, das gläubige Annehmen und Anerkennen des Evangeliums als des Wahrheitswortes (fides historica), nicht einmal, wie es scheint, das zweifellose Vertrauen zu Gott oder das innerliche, vertrauensvolle Ergreifen der Heilslehre, sicherlich aber nicht das Vertrauen und Sichverlassen auf Christi Er-

§ 3. Die Werke und ihr Verhältniss zum Glauben.

Da Jacobus nirgends die fortdauernde Geltung des alttestamentlichen Gesetzes lehrt, so folgt von selbst, dass die von ihm so sehr urgirten Werke nicht Gesetzeswerke im Sinne der Juden sind. Er führt aber den Begriff ἔργον (ἔργα) stets in absoluter Weise an ohne jedwede Bestimmung von etwa καλόν, ἀγαθόν u. dgl., wie wir es so oft in den neutestamentlichen und besonders auch den paulinischen Schriften finden, ein Zeichen, dass ihm ἔργον ein ganz bestimmter Begriff ist. Ausser dem polemischen Abschnitt 2, 14—26 kommt der Begriff im ganzen Briefe noch dreimal vor, zweimal im Singular, einmal im Plural (1, 4. 22; 3, 13).

Die Stelle 1, 4 haben wir schon bei der Untersuchung über den πίστις-Begriff in Betracht ziehen müssen, wir können daher hier kurz die Frage stellen, was der Ausdruck ἔργον τέλειον besagen will. Manche Erklärer[1] betonen das τέλειον und sagen, das ὑπομένειν ist ja selbstverständlich ein ἔργον, ein Thun, und es muss daher der Ton auf τέλειον gelegt werden, Jacobus will sagen, dass dieses ἔργον τοῦ ὑπομένειν das, was es an sich ist, ganz und vollkommen sein soll. Die τελειότης findet man dann in der Ausdauer des ὑπομένειν bis zum Ende. Andere[2] aber unterscheiden mit mehr Recht die ὑπομονή von ihrem ἔργον und verstehen unter letzterem die sittliche Thätigkeit des gesamten irdischen Lebens, die der Christ in und mit der ὑπομονή zu üben hat. „Tolerantia non habebit laudem absolutam, nisi quemadmodum in malis tolerandis fortis est et

lösungswerk“ (a. a. O. S. 87). Mit letztern Worten ist die eigentliche „Lücke“ bezeichnet. Freilich ist die echte πίστις dem Jacobus kein „Sichverlassen auf Christi Erlösungswerk“; eine solche würde er sicherlich mit unter die Kategorie der πίστις νεκρά gerechnet haben. Deshalb sagt auch Weiss: „Vom paulinischen Erlösungsglauben findet sich im ganzen Briefe keine Spur.“ Dies ist richtig, wenn man den Erlösungsglauben auffasst als ὄργανον λητικόν der iustitia forensis. Für die fides sola lässt sich der Jacobusbrief schlechterdings nicht verwenden.

[1] Oekumenius, Theophylakt, a Lapide, Calmet, Huther, Schegg, Trenkle.

[2] Erasmus, Kern, De Wette, Bisping, Kübel u. a.

alacris, ita in bonis operibus exercendis sibi constet" (Erasmus). Hiernach ist ἔργον nicht sowohl ein einzelnes sittliches Werk (die ὑπομονή), als vielmehr ein Collectivbegriff für das gesamte christliche Thun nach seiner thätigen und leidenden Seite. Wo also echte, in dem Fundamente des Glaubens gründende Geduld ist, da erweist sie sich in all den Tugenden, welche zum echten, praktischen Christenthum gehören, und bewirkt so, dass der Christ ein ἀνὴρ τέλειος καὶ ὁλόκληρος sei, d. h. vollkommen und mit allem ausgerüstet, in keiner Sache etwas fehlen lassend. Auf diese Weise ist der logische Gedankenfortschritt, der in ἵνα ἦτε τέλειοι κτλ. sein Ziel erreicht, besser gewahrt als bei jener Erklärung, die das ἔργον auf die ὑπομονή selbst bezieht. Die Exegeten, welche in letztangedeuteter Weise verfahren, gerathen übrigens bei der Erklärung der τελειότης von der ὑπομονή in die oben bevorzugte Auffassung hinein, indem sie der Geduld eine das ganze Leben beherrschende und durchdringende Sittlichkeit beilegen [1]. In welchem Verhältniss steht dieses ἔργον τέλειον zur πίστις? Unmittelbar sind beide nicht in Verbindung gebracht; da aber die Geduld Wirkung der Glaubensprüfung ist und demnach im lebendigen Glauben an die Wahrheit des Evangeliums wurzelt, so geht das ἔργον τέλειον doch zuletzt auf die πίστις zurück. Jacobus fasst aber überall die Möglichkeit eines todten Glaubens ins Auge, und deshalb sieht er sich veranlasst, das ἔργον recht nachdrücklich von der πίστις zu fordern; daher die Imperativform: ἡ δὲ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἐχέτω.

Ueber den Inhalt des ἔργον erfahren wir Näheres in den Versen 1, 21—25. Nachdem der Apostel die Leser ermahnt hat, das Wahrheitswort in aller Sanftmuth in sich aufzunehmen, fährt er fort: „Seid aber Thäter des Wortes und nicht Hörer allein." Er schiebt dann das Gleichniss von einem sich im Spiegel

[1] Wiesinger bestimmt die Vollkommenheit der ὑπομονή dahin, dass „sie eine unablässige, allseitige, die Fülle ihres Wesens, in dem sich Glaube, Liebe, Hoffnung einigen und durchdringen, in allen Beziehungen darlegende" sei. Schegg verbindet beide Erklärungen: „Die Geduld gestalte sich zu einem innerlich und äusserlich vollendeten Werke."

betrachtenden Manne ein und schildert daran einen gedankenlosen, vergesslichen Hörer. Einen Gegensatz zu diesem bloss Hörenden bildet dann der ποιητὴς ἔργου, von dem er sagt, dass er selig sein wird in seinem Thun. Da nun der ποιητὴς ἔργου einer von denen ist, welche Vers 22 ποιηταὶ λόγου genannt sind, so erhellt, dass ἔργον das zum Inhalt hat, was der λόγος (νόμος) zu thun vom Christen fordert. Ἔργον ist also die Erfüllung des Evangeliums, welches nicht nur frohe Botschaft von der Erlösung, sondern auch Sittengesetz ist; und letztere Seite wird ja von Jacobus besonders nachdrücklich betont.

Steht das ἔργον an unserer Stelle mit der πίστις in Verbindung? Direct gewiss nicht; wenn man jedoch bedenkt, dass die vom Apostel geforderte Aufnahme und Verinnerlichung des λόγος, das beharrliche Hineinschauen in den νόμος, das Verweilen bei demselben, alles nur im Glauben geschehend gedacht sein kann, dann ist auch das Verhältniss des ἔργον als der realen Erfüllung des λόγος zur πίστις nur als ein organisches zu begreifen.

Noch ist der Plural ἔργα 3, 13 zu beachten. Jacobus behandelt im 3. Kapitel ein eigenes, wenn auch mit dem vorhergehenden verwandtes Thema. In dem Grade, als seine Leser werkscheue, träge Leute waren, in demselben Grade drängten sie sich andern als Lehrer und Sittenrichter auf. Jacobus warnt nun vor dem rechthaberischen, zungenfertigen Reden, wie er schon 1, 19 und 3, 1 gethan, und wie er stets als Mann der praktischen That und Feind leeren Raisonnirens sich zeigt, so tritt er auch hier wieder ein für das Uebergewicht der That über das sich brüstende Wort: „Wer ist weise und verständig unter euch? Er zeige durch den guten Wandel seine Werke in Sanftmuth der Weisheit“ (δειξάτω ἐκ τῆς καλῆς ἀναστροφῆς τὰ ἔργα αὐτοῦ ἐν πραΰτητι σοφίας). Es liegt hier ein Dunkel auf der Beziehung der καλὴ ἀναστροφή zu den ἔργα; daher ist denn auch die Auffassung darüber bei Verschiedenen verschieden[1]. Die einen meinen, es solle sich aus den guten

[1] Die ältern Erklärer gehen auf die Schwierigkeit nicht recht ein. Beda gibt den Sinn allgemein an: „Admonet, ut si quis inter vos sapiens

Werken der gute Lebenswandel zu erkennen geben (Reischl), nach andern sollen die guten Werke der Ausdruck der innern Weisheit und Sanftmuth sein (Bisping, Hofmann); wieder andere sind der Ansicht, der gute Lebenswandel müsse die Werke erkennbar machen (Schegg). Der gesamte Lebenswandel zeige die einzelnen Werke als in der Sanftmuth gegründet und aus ihr hervorgegangen. Man sieht allerdings die Werke, ob sie aber in der Sanftmuth der Weisheit gegründet seien, dies zeigt nur die Gesamtheit des schönen Wandels. Hier breitet die Gesamtheit Licht über das Einzelne (Schegg). Diese dem Literalsinn folgende Erklärung gibt den Gedanken des Jacobus jedenfalls am treuesten wieder. Wir halten auch hier an der Bedeutung des ἔργον als des gesamten religiös-sittlichen Thuns des Christen fest, das in dem Plural ἔργα nur in seine einzelnen, besondern Formen zerlegt gedacht ist. Ἔργα sind die Werke, die Jacobus im ganzen Brief so nachdrücklich fordert. Sie sollen in der Sanftmuth, welche der christlichen Weisheit eigen ist, wurzeln, aus ihr hervorgehen. Der allgemeine Grund der Werke ist also die christliche σοφία. Diese aber ist im Bunde mit der πίστις, womit sie gleichzeitig dem Menschen eingesenkt wurde, das Fundament der christlichen Lebensführung. Der organische Zusammenhang zwischen πίστις-σοφία und ἔργα ist also auch hier nicht zu läugnen; er liegt nicht an der Oberfläche, ist aber vom Apostel sicher vorausgesetzt.

Was Jacobus sich specifisch unter den „Werken" gedacht hat, ist zu folgern aus der kleinen Perikope 1, 26 f.; der Ausdruck ἔργον ist nicht gebraucht, aber des Apostels Anschauung vom sittlichen Leben tritt dennoch klar zu Tage. Er unterscheidet hier kurz und klar zwischen echter und falscher Religion. Rein und makellos soll die Religion sein, wenn sie vor Gott bestehen will. Das ist sie aber, wenn sie

et disciplinatus vel sit vel sibi esse videatur, magis sapienter ipse ac disciplinate vivendo eruditionem suam, quam alios docendo demonstrat." Noch allgemeiner a Lap. Estius erinnert an Christi Gebot: „Sic luceat lux vestra coram hominibus etc."

ihren Inhalt gewinnt an der thätigen Liebe gegen den bedrängten Mitmenschen und an der Reinheit von den ansteckenden Lüsten der bösen Welt. Religiöses Verhalten (θρησκεία) und sittliches Verhalten (ἀγάπη) gehören nach Jacobus innerlich und wesentlich zusammen; die Liebe ist das Wesen der Religion (πίστις), deshalb ist auch der Liebe der στέφανος τῆς ζωῆς verheissen (1, 12). Sie ist geboten durch das „königliche Gesetz" (2, 8), sie bewahrt vor Prosopolepsie und bewirket Unparteilichkeit (2, 1 ff.) und Barmherzigkeit und Nachsicht gegen den Nächsten (4, 2; 5, 9), sie hilft die böse Gewohnheit des lieblosen Redens (3, 1 ff.) und Richtens (4, 11 ff.) überwinden, sie übet Demuth (4, 14 ff.) und Geduld in Leiden (1, 2; 5, 10) und fordert strenge Selbstzucht beim Reden.

Mit ἔργον bezeichnet also Jacobus das gesamte christliche Thun, wie es sich normirt an dem νόμος-λόγος oder an den Grundsätzen des Evangeliums. Nur ein diesen Grundsätzen conformes Thun fällt unter seinen Werkbegriff, wie auch nur ein solches Thun untrügliches Kriterium echter Religiosität ist. Da Jacobus aber unter seinen Lesern die anormale Entwicklung der πίστις zu einem sterilen Glaubensleben zu berücksichtigen hat, so sieht er sich veranlasst, die Werke recht nachdrücklich (vgl. 1, 4 ἐχέτω) vom Glauben zu fordern. Durch diese Behandlung erhalten die Werke eine scheinbare Selbständigkeit und Nebenstellung neben der πίστις.

Für die Beurtheilung des Verhältnisses von Glauben und Werken ist der Abschnitt 2, 14—26 besonders lehrreich. Stellen wir zunächst den Zusammenhang fest. Seiner Gewohnheit gemäss stellt Jacobus an die Spitze das Thema in Form einer Frage: ein Glaube ohne Werke kann nicht nützen. Diese Wahrheit wird veranschaulicht an dem Beispiel einer Barmherzigkeit, welche wohl Worte, aber keine Werke hat. Der Glaube ohne Werke ist todt an sich selbst, kann daher gar nicht einmal sein Dasein darthun. In Hinsicht seiner Nützlichkeit gleicht er dem Dämonenglauben. Der Christ, der ihn besitzt, ist ein leerer Mensch, ohne Werth und Gehalt

vor Gott. Der echte Glaube hingegen ist im Leben Abrahams zu erkennen sowie in dem der Rahab. Beider Glaube hatte Werke. Der Glaube ohne Werke ist ein Körper ohne Geist.

Vor der Untersuchung dieser sehr verschieden erklärten[1] Perikope sei noch einmal an die Doppelgestalt erinnert, worin nach Jacobus der Glaube auftreten kann: der Apostel kennt einen Glauben, der sich als lebendiges Princip guter Werke erweist, und einen Glauben, der ohne diese Selbstbezeugung bleibt. Gleich der erste Vers beginnt nun mit einer getrennten Betrachtung von Glauben und Werken. Τί τὸ ὄφελος, ἀδελφοί μου, ἐὰν πίστιν λέγῃ τις ἔχειν, ἔργα δὲ μὴ ἔχῃ; μὴ δύναται ἡ πίστις σῶσαι αὐτόν; Da in dem Satze der πίστις μόνη (fides sola) das σώζειν abgesprochen wird, so hat man[2] gemeint, der Apostel könne unmöglich einen eigentlichen Glauben im Auge gehabt haben. Daher hat man[3] das ἐὰν λέγῃ τις gepresst, als wolle Jacobus damit andeuten, er verstehe die πίστις hier nicht in ihrer Realität, sondern bloss als Behauptung seiner Gegner und behalte aus Ironie den Ausdruck πίστις bei, gleichsam als wolle er sagen: ein netter „Glaube" das, den ihr besitzt. Auch hat man[4] zur Rettung der fides sola das Fehlen des Artikels ἡ vor πίστις urgirt und unterschieden zwischen „Glauben haben" und „den Glauben haben". Alles dieses jedoch ist willkürliche Eintragung in den Text. Die absolut hingestellte Frage: μὴ δύναται ἡ πίστις σῶσαι αὐτόν; macht alle diese Erklärungen zu Schanden. Nach ihr muss man einräumen, dass der Apostel von dem wahren und eigentlichen Glauben redet, freilich mit der Besonderung des χωρὶς ἔργων εἶναι.

[1] Alle möglichen Fälle sind bei der Erklärung des Verhältnisses zwischen Glauben und Werken auch schon als wirklich angenommen: der Glaube ist durchweg Princip der Werke, er ist es theils und theils auch nicht, er ist endlich nie Princip der Werke.

[2] Schon a Lapide polemisirt gegen solche Deutung der πίστις: „Per fidem S. Jacobus intellegit veram fidem, non umbram fidei, puta inanem cognitionem articulorum fidei, uti exponit et eludit Calvinus."

[3] Baumgartner, Gebser, Kern, Stier, de Wette u. a.

[4] Bengel, Schneckenburger, Erdmann, Schwarz.

In keiner Weise deutet Jacobus in dem Folgenden an, dass der Glaube seines Gegners in seiner Begriffsbestimmung als Ueberzeugung oder in seinem Umfang und Inhalt irgendwie mangelhaft und unvollständig sei. Hätte er in diesen Punkten ein wesentliches Manco bei den Lesern vorausgesetzt, so würde er es gewiss beglichen haben. Im Gegentheil folgt aber aus der freien Art, wie er mit der πίστις operirt, wie er sie sofort als bekannte Grösse ohne Definition und Explication einführt, dass er den auch den Lesern wohlbekannten christlichen Glauben im Auge hat. „Das λέγειν war aber nothwendig," sagt Schanz treffend, „wenn man überhaupt von dem Vorhandensein des Glaubens Kenntniss erhalten wollte" (S. 277). Von einem bloss vorgeblichen, nicht wirklich existirenden Glauben brauchte Jacobus auch nicht erst zu sagen, dass er nicht nützen könne, vielmehr hätte er nachweisen müssen, dass dieser Glaube überhaupt kein Glaube sei. Da er dieses jedoch keineswegs thut, so folgt, dass er die πίστις als wirklich vorhanden gelten lässt und sich sein Tadel gegen deren Eigenschaft richtet. Es folgt ferner, dass nach Jacobus jemand Glauben ohne Werke haben kann. Letztere aber müssen, wenn er retten soll, zu ihm hinzukommen. Glaube und Werke haben also hier ein gewisses Nebeneinander. Man könnte, wenn man ihr Verhältniss genauer bestimmen will, sagen, sie stehen sich in einer gewissen Coordination gegenüber. Wir verstehen dann aber das Wort „Coordination" nicht von der originären Beziehung der ἔργα zur πίστις, über welche nichts gesagt ist, sondern von der Bedeutung der beiden Begriffe fürs christliche Heil (σῶσαι).

Wie beide Factoren des Heiles getrennt sein können, darüber werden wir in dem folgenden drastischen Beispiel belehrt. Vers 15 und 16 ist nicht zu verstehen als blosses Reden von Barmherzigkeit und Liebe, noch weniger als schnöder Hohn (Schwarz); die hier geschilderten Brüder haben wirkliches Mitleid, entsprungen aus wohlwollender Gesinnung gegen den darbenden Mitmenschen. Die Wünsche für reichliche Kleidung und Speise sind offenbar ernst gemeint, aber was

hilft solche Wohlgeneigtheit, mag sie auch an sich noch so gut sein, ohne die thätige Beihilfe zur Linderung der Not? Viel Gefühl, aber keine That. Das tertium comparationis ist das Nutzlose, hier wie dort: τί τὸ ὄφελος; Das Widernatürliche einer solchen Trennung von Glauben und Werken aber weist Jacobus in Vers 17 nach. Er hat bereits früher den Glauben als eine mächtig wirkende Lebensmacht geschildert; lebendig muss der Glaube sein nach seiner Auffassung. Eine todte Sache, wozu könnte sie auch von Bedeutung sein? Der Glaube aber ohne Werke ist nach ihm todt, νεκρά ἐστιν καθ' ἑαυτήν. Letztere Bestimmung kann nicht heissen: „für sich allein, ohne Werke ist er todt", sondern er ist todt an sich, das Todtsein ist eine Eigenschaft des Glaubens selber. Es ist also nach Jacobus ein Rückschluss von den Werken auf den Glauben möglich und gestattet. Zunächst freilich erst vom Fehlen der Werke auf das Todtsein des Glaubens; dann aber doch auch folgerichtig weiter vom Vorhandensein der Werke auf das Lebendigsein des Glaubens. Das Verhältniss zwischen Glauben und Werken ist daher ein organisches, ein inneres Lebensverhältniss. Die Werke nun, von denen der Schluss auf den Glauben erlaubt ist, sind diesem selbst nicht fremd, gehen nicht äusserlich neben ihm her, kommen nicht wie eine fremde Lebenspotenz über ihn und wecken ihn auf, sondern der Glaube selbst hat die Werke (ἐὰν μὴ ἔχῃ ἔργα), sie sind sein Eigenthum. Ganz klar tritt diese Auffassung des Apostels im folgenden Vers (18) zu Tage. Trotz der sonstigen grossen Abweichungen der Erklärer[1] kommen fast alle doch darin überein, dass die πίστις χωρὶς ἔργων nach Jacobus etwas ganz Unaufweisbares sei. Zwei Gegner stehen sich gegenüber, von denen der eine Glauben, der andere Werke hat. Jedem obliegt die Pflicht, die Existenz seines Glaubens darzuthun. An den ersten ergeht die Aufforderung: δεῖξόν μοι

[1] Der Streit dreht sich um das ἀλλ' ἐρεῖ τις, ob es als Einwand oder als Fortsetzung des Gedankens aufzufassen sei. Bei der ersten Auffassung wird der Einwand bald von einem Gegner, bald von einem Vermittler zwischen Jacobus und seinem Gegner erklärt.

τὴν πίστιν σου χωρὶς τῶν ἔργων σου· aber aus der Form der Aufforderung geht schon hervor, dass der also Angeredete nach Jacobus der Forderung schlechterdings nicht nachkommen kann. Wenn man nun bedenkt, dass der Gegner, ausser durch Werke, doch auch noch durch Worte das Vorhandensein seines Glaubens nachweisen kann und es auch wirklich thut (ἐρεῖ τις), so muss man einräumen, dass Jacobus einen solchen Nachweis nicht für bündig hält, keinen Schluss vom Worte auf die Existenz des Glaubens für erlaubt hält, sondern erst dann auf den wirklich vorhandenen Glauben schliesst, wenn er Werke sieht. Wo also keine Werke sind, kann auch nicht der echte Glaube sein, mag er immerhin als vorhanden behauptet werden; denn wäre er echt vorhanden, so schliesst Jacobus, dann hätte er auch Werke. Diesem Gedanken tritt der folgende ergänzend zur Seite: κἀγὼ δείξω σοι ἐκ τῶν ἔργων μου τὴν πίστιν μου. Jacobus macht sich anheischig, aus seinen Werken seinen Glauben zu beweisen. Beachtet man, dass er von einer wörtlichen Demonstration, des Gegners einzigem Beweismoment, ganz absieht und dennoch zwingend aus den Werken den Glauben darthun will, so kann man nicht umhin zuzugestehen, dass dem Apostel die Werke ein untrügliches Kriterium des Glaubens sind, sonst könnte ein solcher Beweis nicht möglich sein. Jacobus meint also: wo Werke sind, da muss auch Glaube sein. Es können dann aber auch diese Werke nur Glaubenswerke sein; denn sie sind ja des Glaubens Kennzeichen und Erweis. Somit liegen in dem Satze zwei sich gegenseitig ergänzende Gedanken ausgesprochen: der Gegner kann seinen Glauben nicht erweisen; denn echter Glaube tritt nur in guten Werken zu Tage; Jacobus kann ohne Worte seinen Glauben bekunden; denn in seinen Werken weist er sich auf als existent. Wollte man einwenden, dass doch auch Nichtgläubige gute Werke verrichten können, so übersieht man, dass Jacobus einen solchen Fall gar nicht in Rücksicht zieht, vielmehr nur den Vergleich zwischen zwei Christen zieht. „Den Werken sieht man es natürlich an und für sich nicht an," erwidert Schanz weiter,

„dass sie aus dem Glauben stammen oder doch mit ihm zusammenhängen. Sie haben aber bei dem, welcher seinen Glauben bekennt, nicht nur das Präjudiz für sich, sondern tragen auch zum Theil das Gepräge des Glaubens. Denn es ist nicht zu vergessen, dass Jacobus im ersten Kapitel von ποιηταὶ λόγου, von einem νόμος τέλειος τῆς ἐλευθερίας gesprochen, dass er eine θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος παρὰ θεῷ verlangt hat, so dass der νόμος einen Gegenstand des Glaubens bildet und also von der Erfüllung desselben auf den Glauben geschlossen werden kann."

Vers 19 ist ein greifbarer Beweis für die jakobische Behauptung, dass Glaube und Werke auch getrennt sein können. Er möchte der Gotteserkenntniss der Dämonen noch den Namen „Glauben" beilegen; so weit geht er in dem Zugeständniss an seine Gegner, dass sie Glauben, ja rechten Glauben haben, tadellose Orthodoxie; aber wie weit kann vom Glauben das Werk entfernt sein! Nicht weniger aber enthält der Vers auch den eclatanten Beweis für das μὴ δύναται σώζειν· ist die Folge des lebendigen Glaubens σώζειν, so die des todten Glaubens φρίσσειν!

Der Vers 20 bildet die einleitende Frage zu dem innerlich zusammenhängenden Abschnitt 20—26: dass der Glaube ohne Werke todt und daher nutzlos ist, wird gefolgert aus dem Beispiel Abrahams, es wird die Schriftgemässheit dieses Satzes dargethan, dann diese Lehre noch einmal in eine allgemein giltige Form gefasst, mit einem neuen biblischen Beispiel illustrirt und durch ein Schlussbild veranschaulicht.

Vers 20: Jacobus nennt den Menschen mit einem werklosen Glauben leer, eitel, d. h. ohne Werth und Gehalt vor Gott. Diese Gehaltlosigkeit des Menschen liegt begründet in der Werklosigkeit seines Glaubens; es fehlt der πίστις am belebenden πνεῦμα; sie ist todt (νεκρά). Todt kann man aber nur das nennen, was seiner ursprünglichen Bestimmung nach leben soll. Jacobus fasst also die πίστις als ein Lebensprincip und kann sie dort, wo sie sich nicht in Werken entwickelt und entfaltet, νεκρά nennen. Zu beachten ist jedoch, dass er auch einem solchen religiösen Zustande den Namen πίστις nicht verweigert.

Vers 21: Die Gegner erwarten von ihrem todten Glauben sehr viel, nichts Geringeres als die Errettung; mit welchem Rechte, das hat der Apostel bereits am Dämonenglauben erläutert. Gewiss haben seine Gegner an eine solche Vergleichung ihrer πίστις mit der der Teufel nie gedacht, viel näher lag der Vergleich mit dem allen wohlbekannten und ehrwürdigen Patriarchen Abraham: er hatte aber nach der Schrift Rechtfertigung und Freundschaftsaufnahme vor Gott erlangt durch seinen Glauben. Was konnte beweisen gegen ein solch klares Beispiel ihres erlauchten Stammvaters? „Was?" so erwidert Jacobus auf diesen Einwurf, „Abraham, unser Stammvater, sollte nicht aus Werken gerechtfertigt worden sein, da er doch seinen Sohn Isaak zum Opfer gebracht hat?" In dem οὐκ liegt angedeutet, dass bei dieser Vorhaltung jeder Widerspruch sich sofort für überwunden erklären muss; jeder kann es leicht begreifen: Abraham ist aus Werken gerechtfertigt worden. Von der πίστις ist keine Rede; sie wurde ja von den Gegnern nicht geläugnet; dass sie aber auch von Jacobus als selbstverständlich vorausgesetzt wird, folgt aus dem folgenden Satz, wo er dieselbe wieder in sein Beweisverfahren aufnimmt. Spricht nun aber unser Vers nicht ganz klar für ein organisches Verhältniss von Glauben und Werken? Dürfte Jacobus den Patriarchen aus Werken gerechtfertigt werden lassen, wenn dies nicht Glaubenswerke wären? Wenn Jacobus die Rechtfertigung aus zwei Principien hervorgehend sich dachte, durfte er dann mit Verschweigung des einen das andere hervorheben? Er durfte es nur dann, wenn er in den Werken den entwickelten und entfalteten Glauben sah und nicht ein zweites, für sich bestehendes Princip. Das ist nun aber, wie auch früher schon gezeigt, die thatsächliche Auffassung des Jacobus. Und so sehr es ihm auf seinem den Lesern gegenüber einzunehmenden Standpunkte verwehrt ist, zu sagen: der Glaube rechtfertigt, so berechtigt ist er zur Behauptung: der Mensch wird aus Werken gerecht. Jacobus bleibt also auch in diesem polemischen Abschnitt seiner Anschauung treu: Werke sind ihm Glaubenswerke.

Vers 22: Jacobus war sich mit seinen Gegnern betreffs des Patriarchenbeispiels darin einig, dass derselbe gerechtfertigt worden war, auch darin, dass er aus Glauben gerecht geworden war, aber uneinig war er mit ihnen darüber, dass er auch aus Werken gerechtfertigt worden war. Dies hat er nun bewiesen, indem er die Opferthat anführt. Bei dieser zeigte es sich, dass die πίστις des Patriarchen Werke hatte, lebendig war, als sie rechtfertigte. Es genügt, wenn Jacobus diese πίστις auf der Höhe ihrer Entwicklung und Ausreife zeigt; von dieser Höhe her mag sich jeder selbst den naheliegenden Schluss machen, dass die πίστις Abrahams vom ersten Dasein an in beständig fortschreitender, lebendiger Entwicklung begriffen war, schon beim Entstehen die zukünftigen Werke in sich schloss, wie der Kern den zukünftigen Baum. Denn ebensowenig wie aus dem kleinen Kern über Nacht der mächtige Baum wird, ebensowenig wird ein Glaubenskeim sich plötzlich zu solch heroischer Glaubensthat entfalten. Hat nun Jacobus im Leben Abrahams die von den Gegnern übersehenen Werke nachgewiesen, dann darf er auch schlussfolgernd schreiben: Βλέπεις ὅτι ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη. Wie im ganzen Briefe und im ganzen vorliegenden Abschnitte, so liegt auch hier in dieser Stelle der Nachdruck auf den ἔργα. Wie auf den ἔργα, so liegt aber auch der Ton auf dem verwandten Verbum συνεργεῖν. Das συνεργεῖν ist ausgesagt von der πίστις; mag man es mit „wirken", „mitwirken" oder „zusammenwirken" übersetzen, es legt der πίστις eine Wirksamkeit bei. Die πίστις Abrahams war also nicht ἀργή (νεκρά), sie war lebendig. Wozu, auf welches Ziel hin sie wirkte, ist hier mit Stillschweigen übergangen. Es durfte das geschehen, da die Gegner in der Auffassung dieses Zieles mit dem Apostel gleicher Ansicht waren, es war das selbstverständliche δικαιοῦσθαι. Ueberhaupt hatte Jacobus angesichts des Umstandes, dass die Leser von der πίστις so grosse Wirkungen erwarteten, nicht nöthig, hierüber Belehrungen zu geben; es war nöthig, vielmehr die πίστις selbst in ihrer vollen Realität festzustellen. Zudem gab ja das Abrahambeispiel

dieses Ziel von selbst an. Die Pointe des ersten Hemistichs in Vers 22 ist also: Die πίστις des Patriarchen war wirkend in Verbindung (σύν) mit seinen Werken, sie war nicht χωρὶς ἔργων, nicht μόνη. Glaube und Werke waren in Verbindung miteinander ein verschlungenes Ganzes. Es ist zwar über die Herkunft der ἔργα hier nichts gesagt, nicht direct gesagt, es seien Glaubenswerke, aber ebensowenig deutet Jacobus an, dass er die ἔργα als fremde, selbständige Potenz oder gar als höheres Princip (Weiffenbach) neben der πίστις auffasse. Wenn wir das Hemistich nicht für sich allein, sondern im Hinblick auf den ganzen Abschnitt, besonders auch auf die ausserhalb des Abschnittes 2, 14—26 vom Glauben handelnden Stellen zu verstehen suchen, können wir nicht umhin zu gestehen, dass Jacobus auch hier lehren wolle, der Glaube des Patriarchen war lebendig, hatte Werke, Glaube und Werke waren nicht getrennt, sie waren zusammen, ein lebendiges, wirksames Ganzes. Estius nennt das Verhältniss „societatem quandam individuam inter fidem et opera".

Trotzdem aber Jacobus das Verhältniss zwischen Glauben und Werken als ein organisches versteht, legt er doch im zweiten Hemistich den Werken eine gewisse Selbständigkeit bei, wenn er schreibt: ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη· es üben also die Werke auf die πίστις wieder eine Wirkung aus. Worin die aus der Rückwirkung der ἔργα auf die πίστις für letztere sich ergebende τελειότης zu finden ist, hat Jacobus an dieser Stelle nicht gesagt, es ergibt sich aber aus dem ganzen Briefe. Keine Eigenschaft des religiösen Lebens ist vom Apostel so sehr in den Vordergrund gestellt als die τελειότης. Es ist ein jakobischer Grundgedanke: das Christenthum muss ein makelloses, ungetheiltes Ganzes sein. Wie das dem Christen gegebene Freiheitsgesetz ein νόμος τέλειος und sein Lebenswerk ein ἔργον τέλειον sein soll, wie der Christ selbst ein ἀνὴρ τέλειος sein muss, ein vir talis, qualis esse debet, so muss auch die πίστις τελεία sein. Sie ist aber eine τελεία, wenn sie Werke hat. Ihre τελειότης gewinnt sie nur am Werke; wäre sie ohne Werke, so wäre sie nicht vollkommen, nicht ganz das, was

sie sein soll; in ihrer Verbindung mit den Werken liegt ihre Vollkommenheit. Der Glaube macht in seiner Weise dieselbe Entwicklung durch vom Unvollständigen zum Ganzen wie die Sünde, von welcher 1, 14 f. die Rede ist. Auch sie durchläuft verschiedene Stadien: Anreizung, Empfängniss, Geburt, Vollendung; in der Thatsünde hat die Sünde ihre letzte Ausreife erhalten, ihre höchste Lebensmacht entfaltet, ist sie eine ἁμαρτία τελεία geworden. So auch der Glaube, aus dem Werke erhält er seine Vollbegrifflichkeit, das Werk ist der „reife Glaube" (Messmer). Damit soll nicht geläugnet werden, was von vielen Erklärern hier allein hervorgehoben wird, dass der Glaube auch eine innere Kräftigung und Stärkung aus den Werken gewinnt. Gewiss ist der Glaube als etwas Lebendiges auch entwicklungsfähig und wird durch jede neue Bethätigung inneres Wachsthum erfahren, wie auch die Leibeskraft durch wiederholte Uebung und Thätigkeit stets neu geweckt und gefördert wird. „Abraham multo perfectior in fide rediit a sacrificio illo quam eo accesserat" (Bengel). Eine andere Frage ist nur, ob Jacobus an diese τελειότης gedacht hat; in dem Text scheint es nicht zu liegen. Der Apostel wird nicht demjenigen Glauben, der wiederholt in Werken thätig war, erst die Eigenschaft der τελειότης beilegen, er unterscheidet nicht in der Kategorie der lebendigen πίστις mehrere Unterstufen, etwa unvollkommenen lebendigen Glauben und vollkommenen lebendigen Glauben (Hengstenberg), sondern er wird jeden Glauben, den er thätig weiss, πίστις τελεία nennen. Der Gegensatz bei Jacobus heisst lebendiger und todter Glaube, eine weitere Unterscheidung macht er nicht; aller werklose Glaube vom Dämonen- bis zum leeren Christenglauben ist ihm πίστις νεκρά, aller wirksame Glaube vom erstmalig wirksamen bis zum heroischen Abrahamglauben ist ihm πίστις τελεία. Es kommt ihm überall so sehr auf die Werke an, dass er erst in ihnen, in ihnen aber auch sofort und sicher die Vollendung des Glaubens erblickt.

Was sagt nun der Apostel über das innere Verhältniss von Glauben und Werken? Gestehen wir zunächst, dass er

beide getrennt anschaut und behandelt; beachten wir aber auch sofort, dass er es in Consequenz seines polemischen Standpunktes thut. Gerade deshalb trennt er beide Begriffe, um ihre innere Zusammengehörigkeit um so anschaulicher darthun zu können. Der Glaube wirkt in Verbindung mit den Werken, und so wird aus den Werken der Glaube erst das, was er sein soll. Nicht was der Glaube für die Werke wirkt und die Werke für den Glauben wirken, will er erklären, sondern nur letzteres allein, was die Werke für den Glauben bedeuten. Er denkt gar nicht daran, dass die Werke im ersten Hemistich neben dem Glauben als eigene fremde Grösse hergehen, ebensowenig als er im zweiten Hemistich die ἔργα als eine unbekannte höhere „Meisterin" (Weiffenbach) auffasst, die die πίστις zur Vollendung bringt. Eine einseitige Entwicklung der ἔργα auf einem eigenen, glaubensfremden Boden ist ihm ebenso unbekannt, wie ihm eine solche einseitige Glaubensentwicklung bekannt ist. Somit können wir auch in diesem vieltractirten Verse das Verhältniss von πίστις und ἔργα nur als ein organisches begreifen.

Da die folgenden Sätze kein neues Moment zur Beurtheilung der vorliegenden Frage enthalten, so eilen wir gleich zum berühmten Schlussvers. Nur im Vorbeigehen sei zu Vers 24, der den Gedanken von Vers 21 noch einmal, aber diesmal in generalisirender Form enthält, die Bemerkung gemacht, dass, hätte Jacobus Glauben und Werke als innerlich getrennt und selbständig angeschaut, er nie sagen durfte, der Mensch wird aus Werken gerecht und nicht aus Glauben allein. Er hätte dann zum erstenmal beide Factoren, zum zweitenmal einen Factor erwähnen müssen. Er nennt aber zum erstenmal die Werke und sie allein, weil er nach seiner Auffassung von dem Verhältniss den Glauben miteinbegriffen hat. Deshalb darf er dann auch aus dem zum erstenmal genannten Gesamtbegriff zum zweitenmal den minderwerthigen Begriff der πίστις μόνη als ungenügend ausscheiden.

Der Vers 26 hat seine eigene Geschichte; an keinem Satz des Briefes ist mehr gedeutelt worden als an ihm. Seine Fassung

hat dem Apostel von mancher Seite scharfen Tadel, von anderer Seite dann auch wieder uneingeschränktes Lob eingetragen. Jacobus schreibt: „Gleichwie der Leib ohne Geist todt ist, also ist auch der Glaube ohne die Werke todt.“ Es steht fest, dass der Apostel Glaube und Leib, Werke und Geist in Parallele stellt; das kann nach dem das zweite Hemistich einleitenden οὕτως gar nicht bezweifelt werden. Aber gerade eine solche Parallele findet man ganz unpassend, „inconcinn“. Nach Huther, Weiss u. a. hätte Jacobus die einzelnen Glieder gerade umgekehrt verbinden müssen. Solchen Tadlern gegenüber halten wir nichtsdestoweniger an der vom Apostel vollzogenen Vergleichung im Interesse der Wahrheit fest. Nach dem Satze jedoch: omne simile claudicat, sind die einzelnen Momente der Parallele nicht allzusehr zu pressen und auch nicht alle für die Vergleichung auszubeuten. Weiffenbach verfährt wie immer so auch hier recht radical und macht die ἔργα einfach zum belebenden πνεῦμα des „todten Erdenklosses“ πίστις. „Das tertium comparationis unseres Bildes ist demnach: beiden, der πίστις sowohl als dem σῶμα, fehlt an sich, wenn man sie isolirt oder auf sich allein stellt, die lebendige Kraft, die Seele. Die belebende Kraft wohnt ihnen nicht an sich inne, sondern kommt ihnen erst von aussen als ein zweites höheres, vollkommeneres Princip hinzu, dem σῶμα durch das πνεῦμα, der πίστις durch die ἔργα“ (S. 54). Ganz gewiss würde Jacobus sich gegen eine solch geistlose, sklavische Auslegung verwahren; denn in der That, eine solche Auffassung „widerspräche allem Bisherigen“ (Bisping). Schiesst die angeführte Erklärung übers Ziel hinaus, so bleibt jene hinter dem Ziel zurück, welche die Glieder nicht in ihrer Realität, sondern nur nach dem äussern Schein parallelisirt: die Werke sollen in so weit der Seele vergleichbar sein, als in ihnen die Lebenszeichen und Lebensäusserungen vorhanden seien, worin die Triebkraft des Glaubens sich bekunde. Nach dieser Erklärung würde doch der Glaube als die eigentliche „Triebkraft“ das dem πνεῦμα correspondirende Glied sein und nicht die Werke.

Wir müssen das Bild im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden zu verstehen suchen. Der Apostel trägt den Gedanken vor und schärft ihn auf alle Weise, zuletzt durch dieses Bild, ein, dass die πίστις nicht μόνη bleiben dürfe, dass πίστις καὶ ἔργα naturnothwendig sich zu einem Ganzen verbinden müssen; setzen wir gleich hinzu, so naturnothwendig, als Leib und Seele zusammengehören, wenn sich das Ganze eines Menschenwesens bilden soll. Wie zu dem leiblichen Organismus das πνεῦμα hinzukommen muss, wenn sich natürliches Menschenleben zeigen soll, so müssen zum Glauben Werke hinzukommen, wenn sich rechtes Glaubensleben zeigen soll. Jacobus will nicht die Art der Belebung, das „Wie" der innern Verbindung zwischen beiden Factoren erklären; dies ist ihm ja nirgends ein besonderes Bedürfniss. Er denkt auch hier nur an eines: an die nothwendige Zusammengehörigkeit von Glauben und Werken, damit sich ein Ganzes bilde. Zwei Vorstellungen ruhen im Geiste des Apostels: In der Trennung des σῶμα (πίστις) vom πνεῦμα (ἔργα) liegt der Tod, in der Verbindung beider liegt das Leben; der Uebergang von dem einen Zustand in den andern, das Werden der beiden Zustände schildert er nicht. Das Belebtsein und das Todtsein sind hier die massgebenden Begriffe.

Es ist daher zunächst jene Erklärung abzulehnen, welche die ἔργα zum Lebensprincip der πίστις machen will. Die Werke sollen die Ruach sein, welche den todten Erdenkloss des Glaubens belebt. Abgesehen davon, dass diese Auslegung einen ganz unvollziehbaren Gedanken enthält, findet sich nirgends dafür im Jacobusbriefe eine Stütze. Aber auch jene nach Estius oft wiederholte Auffassung, als habe Jacobus die Werke in ihrer Wurzel, der Liebe, gefasst und so die Liebe als belebendes πνεῦμα der πίστις sich vorgestellt, vermögen wir nicht anzunehmen. Diese Erklärung ist für Jacobus zu speculativ; sie ist paulinisch, aber nicht jakobisch. Jacobus spricht freilich viel von der Liebe und fordert sie nachdrücklich; aber er begnügt sich auch bei ihr ebensowenig wie bei der πίστις mit der innern Gesinnung, er fordert Liebe, d. h. Liebeswerke, und zwar in ihrer äussern concreten Erscheinung. Liebe

ist ihm die reale Erfüllung des νόμος-λόγος. Jacobus wird auch die Liebe nicht erkennen und anerkennen, wo er keine sichtbaren Werke wahrnimmt.

Was ist aus dem Schlussvers zu folgern für das Verhältniss von Glauben und Werken? Jacobus hält beide nebeneinander wie σῶμα und πνεῦμα, zeigt, was für Folgen das Abhandensein des einen für das andere hat: Die πίστις χωρὶς ἔργων ist gleich dem todten leblosen σῶμα; sind die ἔργα dagegen vorhanden, dann ist das πίστις-σῶμα lebendig. Sicher also existirt zwischen Glauben und Werken ein inneres Lebensverhältniss so gut wie zwischen σῶμα und πνεῦμα. Indessen ist doch über die Herkunft der ἔργα auch hier nichts ausgesagt, sie erscheinen äusserlich als der πίστις coordinirt. Ihre Verbindung miteinander ist freilich damit als nicht naturnothwendig, als mehr frei und zufällig dargestellt.

Ueberblicken wir zum Schluss noch einmal alle Aussprüche des Apostels über Glauben und Werke, so ist auffallend, dass, soviel auch von dem nothwendigen Zusammensein beider die Rede ist, doch nirgends die ἔργα als natürliches Product der πίστις ipsissimis verbis hingestellt werden. Man hat zur Erklärung dieser Thatsache hingewiesen auf den Mangel an speculativem Sinn beim Apostel, indessen möchten wir zu einem solchen Erklärungsversuch nicht greifen. So viel Speculationstalent, als zur Erkenntniss und Beleuchtung des innern Zusammenhangs zwischen Glauben und Werken nöthig war, wird im Ernst wohl niemand dem Apostel absprechen wollen[1]. Wir finden den Grund für die eigenthümliche jakobische Darstellung lediglich in dem Verhalten seiner Leser. Weil es die Leser so meisterhaft verstanden, in ihrem Leben die πίστις von den Werken zu trennen, deshalb ist Jacobus gezwungen, in Bekämpfung einer solchen Verirrung den Standpunkt der getrennten Behandlung von beiden einzunehmen. Jacobus

[1] Sollte Jacobus, der den Lehrvortrag Christi, besonders die Bergpredigt, noch nach Jahren so lebendig in seinem Geiste festhält, die Lehre Jesu über den Zusammenhang von Glauben und Werken nicht verstanden oder gar vergessen haben?

hätte freilich in seiner Polemik auch bei dem Glauben beginnen können, zeigen können, welches wahrer Glaube und falscher Glaube sei, hätte darthun können, dass die Leser nicht den echten Glauben besassen; allein, hätte er damit auch folgerichtiger gehandelt, so würde er doch seinen Lesern den Selbstbetrug, der in ihrem Glauben lag, nicht so plastisch und eclatant haben vor die Augen rücken können, als es bei der von ihm eingeschlagenen Methode geschehen ist.

Bei dieser praktischen Verknüpfung von Glauben und Werken hat dann freilich das speculative Verständniss etwas gelitten, indem die Werke eine scheinbare Selbständigkeit erhalten haben. Jacobus beurtheilt beide Begriffe unter dem Gesichtspunkt dessen, was seine Leser im Christenthum erwarten: δικαιοῦσθαι-σώζεσθαι, und von diesem Gesichtspunkte aus sind beide von gleicher Nothwendigkeit und Wichtigkeit: ἐξ ἔργων — καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον!

Wenn aber Jacobus auch nicht ausdrücklich die Werke auf den Glauben gründet und sie als Früchte desselben hinstellt, so wird doch ausserhalb wie innerhalb des Abschnitts 2, 14—26 ein solches organisches Verhältniss theils implicite gelehrt, theils vorausgesetzt. Nach jakobischer Darstellung stehen die Werke auf dem Glaubensfundament (1, 4), sind des Glaubens äusserer Erweis (2, 18; vgl. 3, 13), sind der Massstab seiner Intensität (2, 17. 20. 26, χωρὶς ἔργων νεκρά), sind seine Vollkommenheit (2, 24), sind sein subjectiver (2, 14, σῶσαι) und objectiver (2, 16) Werth. Es beginnt ferner dem Apostel die πίστις sicher mit dem λόγος ἀληθείας. Dieser gibt aber dem Christen nicht nur neues Leben, sondern ruft denselben auch auf zur That, welchem Rufe der Mensch sich in fortwährendem Gehorsam unterwerfen soll. Dadurch aber erhält des Christen Thun und Lassen sein eigenthümliches Gepräge des Glaubens. Jacobus weiss endlich den Christen in beständiger Beziehung zu einer höhern, jenseitigen Welt durch das Medium der (πίστις-) σοφία. Aus der Weisheit, die selbst ἄνωθεν κατερχομένη ist, strömen ihm neue Motive und Impulse zur treuen Erfüllung des λόγος-

νόμος zu. Durch sie bewahrt sich der Mensch rein und unbefleckt von der Welt, übt eine θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος παρὰ τῷ θεῷ· durch sie erhält die Lebensführung des Christen das Siegel der Uebernatürlichkeit.

Somit steht nach Jacobus das gesamte Leben des Christen auf dem lebendigen Glauben, auf dem treuen Festhalten am λόγος ἀληθείας· dies ist wenigstens das normale Verhältniss, jede Abweichung von dieser Norm bedarf dringend der Correctur. Da nun aber Jacobus über das Verhältniss von Glauben und Werken vernünftig nur eine und nicht zugleich mehrere Anschauungen haben kann, zumal er ja stets dieselben Werke im Auge hat, so kann auch das „Doppelgesicht", welches man das eine oder das andere Mal über dieses Verhältniss wahrzunehmen glaubt, nur ein scheinbares, nicht ein eigentliches sein.

§ 4. Die Rechtfertigung.

Des Jacobus Grundanschauung vom Christenthum ist ausgesprochen 1, 18: Βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχήν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων. Diese Stelle hat ähnlich fundamentale Bedeutung für die jakobische Theologie wie Röm 1, 16 f. für die paulinische. Da sie den Inbegriff des gesamten Erlösungswerkes umfasst, so füllt sie die „Lücke" aus, die, wie man sagt, durch gänzliche Uebergehung von Christi Tod und Auferstehung entstanden sei. Sie unterrichtet uns vollständig über die Auffassung, welche Jacobus von der durch Christus an uns gewirkten Gottesthat — denn um diese kann es sich hier nur handeln — in seinem Briefe vertritt. Es ist ein christlicher Grundgedanke des Apostels, dass mit dem Evangelium eine neue geistige Lebenskraft in die Menschheit eingetreten ist; sie wird dem Einzelnen vermittelt in der Wiedergeburt. Grund und Ursprung hat dieselbe in Gott, dem Vater der Lichter; dieser „hat uns in sich den Anfang des Lebens nehmen lassen durch den Glauben und dieses Leben aus sich heraus gesetzt, geboren in der Taufe" [1]. Schon

[1] Schegg, Jacobus der Bruder des Herrn und sein Brief (1883) S. 58.

durch den Propheten[1] hatte Gott verkündigen lassen, dass er Zeugungskraft besitze und bethätige. „Soll ich, der ich andere gebären mache, selbst nicht gebären? spricht der Herr. Soll ich, der ich andern Nachkommenschaft verleihe, unfruchtbar sein? spricht der Herr, dein Gott."

Mit dem nachdrücklich an die Spitze gestellten βουληθείς deutet der Apostel an, wem dieses göttliche ἀποκυεῖν zu danken ist: dem grundgütigen göttlichen Gnadenwillen[2]. Der Mensch befand sich im Zustande des Todes (1, 15), vermochte daher auch selbst nichts zu seiner Neubelebung zu thun. Durch eigene Schuld war er in diesen Zustand gerathen, indem er, von der eigenen Begierde versucht (ἰδίᾳ ἐπιθυμίᾳ), durch Einwilligung zur Sünde kam (τίκτει ἁμαρτίαν) und diese ihm den Tod gebar (ἀποκυεῖ θάνατον). Es findet sich daher nach Jacobus zwischen der Wirkung der Sünde und der des göttlichen λόγος ἀληθείας eine gewisse traurige Analogie. Doch ist hier das Leben stärker als der Tod; Gottesthat hebt Menschenthat wieder auf. Sowohl aus dem Verbum ἀποκυεῖν selbst als auch aus Parallelausdrücken des Neuen Testamentes[3] ergibt sich, dass es sich nur um die geistige Wiedergeburt aus Gott handelt. Ziel dieser Neugeburt ist, dass wir gleichsam[4] Erstlinge seiner Geschöpfe seien. Das zweimal nachdrucksvoll gebrauchte ἡμᾶς deutet auf die Judenchristen hin, an die das Schreiben gerichtet, und die vermöge besondern göttlichen Heilsrathschlusses die erstberufenen, neuen Gottesgeschöpfe waren. „Sie bildeten gleichsam die Erstlingsgarben der neuen Ernte, die Christus bis zum jüngsten Tage aus allen Völkern

---

[1] Is. 66, 9; vgl. 44, 3. Ez. 36, 25; 39, 29. Joh. 1, 13; 3, 3 ff.; 19, 11. 1 Joh. 3, 9; 5, 1 f.

[2] Beda: „Non nostris meritis, sed suae beneficio voluntatis"; so die meisten Spätern; unnatürlich zieht Schegg βουληθείς zu εἰς τὸ εἶναι κτλ.

[3] Vgl. Joh. 1, 13; 3, 3 ff.; 19, 11. 1 Joh. 3, 9; 5, 1 f. 1 Petr. 1, 3. 23.

[4] Das τινα deutet an, dass ἀπαρχή bildlich steht; ähnlich 1 Kor. 15, 20: Χριστὸς ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων. Im jüdischen Opfercult bezeichnet ἀπαρχή die Erstlingsgabe der Früchte, die im Tempel geopfert wurden.

in die Scheuern seines himmlischen Vaters einheimsen wird" (Bisping). Welche subjective menschliche Vorbedingung der Wiedergeburt erforderlich ist, hat Jacobus hier nicht ausgesprochen, insbesondere hat er dieselbe nicht ausdrücklich abhängig gemacht von der πίστις. Allein die auch hier zu Grunde liegende Beziehung zwischen πίστις und Neugeburt lässt sich leicht darthun. Der λόγος ἀληθείας ist genannt als Mittel der Neuschöpfung; derselbe soll im Menschen zum neuen Lebensprincip werden. Da er jedoch nicht in mechanischer oder magischer Weise in den Menschen eingeht und Leben weckt, so muss er vom Menschen in freier, selbstthätiger Weise aufgenommen werden[1]. Diese Aufnahme jedoch kann einzig nur als im Glauben geschehend gedacht werden; denn der Botschaft vom göttlichen Wahrheitsworte vermag der Mensch folgerichtig nur im Glauben zu entsprechen. Dass dieser Glaube aber eine πίστις μόνη im jakobischen Sinne sei, wie man protestantischerseits behauptet, ist durch die Erörterungen über die πίστις χωρὶς ἔργων durchaus ausgeschlossen. Der Ausdruck „Glaube allein" hat bei Jacobus stets solch werthlose Bedeutung, dass überall, wo der Glaube mit Heilserfolg auftritt, die sola fides sicher nicht gemeint ist.

Von den zwei Momenten der Rechtfertigung hat Jacobus hier nur die Erneuerung betont. Nach dem 1, 14 f. über die Entstehung und Wirkung der Sünde Gesagten kann es nicht zweifelhaft sein, dass die Erneuerung die Aufhebung der Sünde und Sündenwirkung in sich schliesst. Indem das neue Lebensprincip der Seele infundirt wird, wird das alte Princip des Todes aus derselben verbannt. Beides geschieht in dem einen Acte des göttlichen ἀποκυεῖν.

Weiteres Licht auf Gottes Rechtfertigungsthat am Menschen wirft der Abschnitt 2, 14—26. Jacobus unterlässt es nicht, den Hauptbegriff, mit Beziehung auf welchen er alle Aussagen über Glauben und Werke zu machen gedenkt, gleich

[1] Jacobus fordert eine Aufnahme des λόγος in Sanftmuth, nach Ablegung des Schmutzes der Bosheit. Auch nennt er den λόγος nur δυνάμενον σῶσαι, also relative, nicht absolute Rettung.

eingangs nachdrücklich hinzustellen; er liegt in dem Verbum σῶσαι. Die negative Seite des Wortes, welche zunächst hervortritt, bedeutet, besonders mit Rücksicht auf den Erlöser ausgesagt, Hinwegnahme der Sünde[1] und göttlichen Feindschaft[2], Abwendung des Gerichtes und der Verdammung[3]. Nach seiner positiven Seite involvirt es innere Neugeburt, Zuwendung von Gottes Huld und Freundschaft und endlich der ewigen Seligkeit[4]. Ein Interpretament des σῶσαι gibt Jacobus selbst in dem δικαιοῦσθαι, welch letzteres er dann wieder mit λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην umschreibt und erklärt. Die synonymen Ausdrücke δικαιοῦσθαι und λογίζεσθαι κτλ. verwendet auch Paulus in gleicher Weise in seiner Rechtfertigungslehre, und es genügt, auf oben Gesagtes zu verweisen[5]. Jacobus fügt dem Genesis-Citat noch hinzu: καὶ φίλος θεοῦ ἐκλήθη; in diesem Zusatze, der in der jüdischen Tradition nicht ungewöhnlich war[6], lag das Wohlgefallen, die Liebe und Werthschätzung Gottes gegen seinen Liebling ausgesprochen. Es war eine Freundschaft, wie sie der Mächtige und Wohlhabende seinem Günstling gegenüber hegt, „qualis esse potest et solet inter principem et subditum, inter patrem et filium, inter creatorem et creaturam, quae tota summa dignatione et benevolentia creatoris nititur in eaque fundatur et consistit“ (a Lap.). So kann das σώζεσθαι-δικαιοῦσθαι bei Jacobus wie auch bei Paulus nichts anderes bedeuten als die Versetzung des sündigen Menschen aus dem Stande der bisherigen Ungerechtigkeit und Feindschaft Gottes in den Stand der Gerechtigkeit und Gottwohlgefälligkeit; und zwar dies nicht nur durch Tilgung der Sünden, sondern auch durch Mittheilung eines neuen Lebens. Mit ἐλογίσθη κτλ. deutet auch Jacobus an, dass diese Umwand-

[1] Matth. 1, 21. Luc. 1, 77. Apg. 5, 31.

[2] Röm. 5, 9. 1 Thess. 5, 10. [3] Luc. 19, 10. Phil. 1, 9.

[4] Vgl. Matth. 19, 25. Marc. 6, 24 ff. Luc. 8, 25 f. 2 Tim. 4, 18.

[5] Vgl. § 6.

[6] Is. 41, 8. 2 Par. 20, 7. Iud. (Vulg.) 8, 22. Bei Philo steht der Ausdruck als ständiger Ehrentitel Abrahams; ebenso nennen die Araber auch bis heute noch den Patriarchen „Freund Gottes“. Vgl. Schegg, Hofmann, Huther, Theile.

lung erfolgt infolge des gnädigen Rechnens des Glaubens zur Gerechtigkeit, nicht auf Grund eines menschlichen Verdienstes oder Rechtes.

Welche subjectiven Bedingungen sind nach Jacobus für dieses δικαιοῦσθαι zu leisten? Vers 24 antwortet[1]: „Ihr sehet, dass aus Werken gerechtfertigt wird der Mensch und nicht aus Glauben allein.“ Der Satz enthält eine zwar aus einem speciellen Beispiel gefolgerte, aber für alle Menschen geltende Wahrheit. Dies folgt zunächst daraus, dass Jacobus statt des Abraham den Menschen überhaupt als Subject einsetzt (ἄνθρωπος). Die Rede ist ferner präsentisch und bezieht sich auf das gegenwärtige Heil. Man kann daher ohne Willkür das δικαιοῦται hier wie das σῶσαι 2, 14 auf die Zukunft allein nicht beschränken. Der ganze Brief hat zudem sein Absehen auf den gegenwärtigen Zustand der Leser gerichtet. Für das in dem diesseitigen Leben im Christenthum an dem Menschen sich vollziehende δικαιοῦσθαι fordert der Apostel menschlicherseits Glauben und Werke. Der Glaube ohne Werke ist dafür nicht hinreichend. Damit in diesem so wichtigen Punkte kein Missverständniss entstehen kann, fügt er noch eigens in einem Nachsatz die gegnerische Meinung mit einer blossen Verneinung hinzu: οὐκ ἐκ πίστεως μόνον[2]. Der Werth des Glaubens ist anerkannt, seine Ueberschätzung dagegen abgelehnt.

Der biblische Beweis für den von Jacobus aufgestellten Lehrsatz liegt in der Geschichte Abrahams und Rahabs. Abraham ist aus Werken gerechtfertigt (21); Glaube und Werke wirkten zusammen zu dem einen Ziel der Rechtfertigung. Letztere geschah an Abraham in jenem feierlichen Augenblick, wovon die Schrift redet: „Es glaubte aber Abraham

---

[1] Wir fassen den Satz als Affirmation mit Wiesinger, Huther, Bisping, v. Soden, Trenkle; nicht als Imperativ (Erasmus) oder Frage (Pott, Schegg).

[2] Das μόνον bezieht sich nur auf das vorhergehende πίστις und hat daher als Adverb adjectivische Bedeutung; vgl. 1 Kor. 12, 31. 2 Kor. 11, 23. Gal. 1, 13. Phil. 1, 26.

Gott, und es wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet“ (23). Wie kommt es aber, dass der Apostel sich für diese erstmalige Rechtfertigung Abrahams auf ein „Werk“ beruft, das einer viel spätern Periode der Führungen Abrahams angehört? War der Patriarch vielleicht erst nach der Opferthat auf Moria wirklich gerechtfertigt worden, als sei das Wort über Abrahams Glauben „für damals, als es gesprochen wurde, nur als ideell giltig anzusehen, als ein Gotteswort, das wie eine Weissagung der Gegenwart gibt, was erst in der Zukunft als Realität sich präsentirt“ (Kübel)? Der Apostel ist sich des zeitlichen Abstandes des einen Ereignisses (1 Mos. 15, 6) von dem andern (ebd. 22, 9) wohl bewusst und lässt dieses deutlich erkennen, indem er beide Thatsachen verknüpfend sagt: καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφή. Das Verbum πληροῦν = erfüllen, voll machen, ergänzen, vollbringen, beendigen wird meist von der Erfüllung einer Weissagung, Vorhersage oder eines Typus gebraucht[1]. Jacobus sieht also in 1 Mos. 15, 6 etwas, das einer Prophetie ähnlich sieht, die in 22, 9 ihre Erfüllung erhält. Falsch hat man dieses Prophetische bestimmt, indem man die in 22, 9 zu ihrer „vollen Wirklichkeit“ gelangte Gerechtigkeit Abrahams darunter verstand. Wen Gott rechtfertigt, der ist thatsächlich gerecht und braucht es nicht erst noch zu werden. Jacobus hätte in diesem Falle auch schreiben müssen ἡ δικαιοσύνη ἐπληρώθη und nicht ἡ γραφή. Der Sinn der so vielfach erklärten Stelle muss vielmehr folgender sein. In 15, 6 wurde dem Patriarchen die πίστις, anscheinend als πίστις μόνη, zur δικαιοσύνη angerechnet. Dies war aber doch nach jakobischer Auffassung und Darstellung gänzlich unstatthaft; es durfte nur dann geschehen, wenn es eine πίστις ἔργα ἔχουσα war. Jacobus zeigt nun, dass das göttliche Urtheil nicht auf die πίστις allein ging, sondern auch auf die schon damals keimhaft in derselben eingeschlossenen Werke: Gott, der Herzenskenner, konnte schon beim Beginn des Patriarchen-Glaubens,

[1] Vgl. Matth. 1, 22; 2, 15. Marc. 14, 49. Luc. 4, 21; 22, 16; 24, 44. Joh. 13, 18. Apg. 1, 16; 19, 21. Röm. 15, 19. Kol. 1, 25. Phil. 4, 18.

obschon äusserlich noch kaum Werke wahrzunehmen waren, die zukünftige Entwicklung voraussehend und einschliessend denselben als Gerechtigkeit anrechnen. Zudem aber war der Abrahamglaube auch thatsächlich vom Beginn an vom Geiste des Gehorsams durchdrungen. Gehorchen und Wirken lagen in demselben als Keime, die keinen Augenblick leblos schlummerten, sondern in stetiger Entfaltung bis zum Höhepunkt des Opfergehorsams emporwuchsen. Auf Moria zeigte es sich, wie beschaffen Abrahams Glaube gewesen, als ihn Gott zur Gerechtigkeit angerechnet; 1 Mos. 22, 9 wurde die Schrift erfüllt, d. h. das ebd. 15, 6 über Abrahams Glauben vorerst gleichsam nur prophetisch abgegebene Urtheil erhielt dort seine glänzende Erfüllung[1]. Jacobus will somit auch nicht in Vers 23 den Zeitpunkt wann, sondern die Thatsache, dass Abraham auch ἐξ ἔργων gerechtfertigt worden, hervorheben. Er hätte auch Werke einer frühern Lebensperiode wie der Hebräerbrief anführen können; er nennt das vorzüglichste, um dem Leser den Schluss a maiore ad minus zu überlassen, dass dieser Glaube vom ersten Augenblick seines Entstehens an in gehorsamer, williger Hingabe an Gott thätig, eine πίστις ἔργα ἔχουσα oder τοῖς ἔργοις συνεργοῦσα war[2].

Da Jacobus somit nicht daran denkt, das δικαιοῦσθαι Abrahams mit der Opferthat zeitlich zusammenfallen zu lassen, so braucht man auch nicht sich der fruchtlosen Mühe zu unter-

[1] Hierbei ist auch die Erklärung der Alten (Nik. v. Lyra, Hugo, Cathar., Est., a Lap.) berücksichtigt, die eine Ergänzung (suppleta) des Schriftwortes annehmen, als würden 1 Mos. 22 die Werke genannt, die 1 Mos. 15 verschwiegen blieben.

[2] Wir beschränken also den Ausdruck ἐξ ἔργων nicht auf die Darbringung Isaaks (Huther, Bisping), noch auf jene Werke, welche der Ausdruck unmittelbaren Gehorsams gegen ein geoffenbartes Wort Gottes waren (Schegg), sondern dehnen ihn aus auf alle Werke, welche überhaupt aus dem Glauben entspringen, ihm folgen und ihn vollkommen machen (Estius). Die Rabbinen zählen zehn Glaubensprüfungen Abrahams auf: Verlassen des Vaterlandes, Flucht nach Aegypten, zweimalige Wegnahme der Sara, Krieg mit den Königen, Nöthigung, die Hagar zu nehmen, sie zu entlassen, Beschneidung, Ismaels Vertreibung, Isaaks Opferung. Vgl. Schegg S. 120.

ziehen, nach einem Ausspruch oder einer That Gottes auszuspähen, worin ein auf die Opferung gründendes δικαιοῦσθαι an Abraham zu finden sei. Einen solchen Ausspruch oder Vorfall gibt es nicht; daher deutet der Apostel auch nichts hierüber an.

Hiernach beantwortet sich auch von selbst die Frage, ob Jacobus von der ersten oder zweiten Rechtfertigung redet. Das Tridentinum beruft sich auf Jac. 2, 24 für das incrementum iustificationis, und das Beispiel Abrahams, der das δικαιοῦσθαι an sich erfuhr, bevor er das von Jacobus erwähnte „Werk" vollbracht hatte, empfiehlt sich zu einer solchen Verwerthung sehr. Es leuchtet auch von selbst ein, dass Abraham, wenn er überhaupt aus Glauben und Werken gerechtfertigt wurde, durch jedes, also auch durch das solennste Glaubenswerk, ein δικαιοῦσθαι d. h. ein Wachsthum in der Gerechtigkeit an sich erfuhr. Da Jacobus jedoch keineswegs lehren will, dass Abraham, nachdem er früher einmal aus Glauben allein gerechtfertigt, später auch aus Werken gerechtfertigt wurde, sondern offenbar Glauben und Werke als die eine und einzige Quelle des δικαιοῦσθαι bezeichnet, so geht es auch nicht an, bei Jacobus nur die zweite Rechtfertigung oder das augmentum iustitiae zu verstehen. Bei den ältern Auslegern findet sich in dieser Frage eine etwas schwankende Haltung. A Lapide erklärt 2, 21 vom incrementum iustitiae: „Abraham iam erat iustus. . . . Quod ergo postea Gen. 20, 10 offerens filium dicitur, hic iustificatus, intellege magis." In der Ausgleichung zwischen Paulus und Jacobus jedoch erklärt er am Ende des Kapitels die Vertheilung der beiden Rechtfertigungen auf beide Apostel für unzulässig. Röm. 4, 3 zeige, dass Paulus wie Jacobus über beide Rechtfertigungen handeln. „Verum tamen est, Iacobum magis loqui de secunda, puta de augmento iustitiae, conatur enim fideles et iustos excitare ad studium bonorum operum." Auch Estius spricht 2, 21 von der Vermehrung der Rechtfertigung, lehrt aber zugleich, dass Abraham „sine illis (sc. operibus) iustus non esset", dass der Mensch „ex operibus iustificari etiam formaliter". Er geht dann

auf den Act der Rechtfertigung selbst ein, vergleicht beide Apostel in ihrer Lehre hierüber und sagt dann, dass der Mensch aus den Werken, wie Jacobus sie verstehe, gerechtfertigt würde, weil durch sie der Mensch wie durch eine actuale Gerechtigkeit gerecht würde, die Gerechtigkeit erhalten und endlich dieselbe vermehrt und vollendet würde. „Quod autem aliqui pro conciliatione dicunt, Paulum agere de prima iustificatione et Iacobum de secunda, parum solide videtur dici. . . . Nam et ad primam iustificationem opera fidei requiruntur, de quibus loquitur Iacobus, et ad secundam iustificationem inutilia sunt opera legis, de quibus Paulus.“ Es ist auch in keiner Weise nachweisbar, dass der Apostel selbst zwischen erster und zweiter Justification unterschieden hat. Er redet ganz allgemein von dem seinen Lesern wohlbekannten christlichen Grundbegriff des δικαιοῦσθαι, ohne seinen Blick ausschliesslich auf den Anfang oder das Ende, die Rechtfertigung oder die Heiligung zu richten[1].

Ebenso unberechtigt ist es zu sagen, Jacobus rede ja zu Christen, also zu solchen, welche bereits durch den Glauben gerechtfertigt worden und nachher ihren Glauben in Werken bethätigen müssten, um etwa gerecht zu bleiben oder vollkommen gerecht zu werden, er habe aber nicht solche im Auge, welche die erste Rechtfertigung anstrebten, oder nachdem sie verloren gegangen, wiederzuerlangen suchten. Alle diese Unterscheidungen sind dem Apostel selbst fremd. Er redet nicht von einer, sondern von der christlichen Rechtfertigung und fordert dafür Glauben und Werke; der Glaube ohne die Werke kann, weil todt in sich selbst, weder die erste noch die zweite Rechtfertigung wirken.

---

[1] Eine doppelte Rechtfertigung bei Jacobus lehrt neuestens Wieser: „Si Iacobus scribit: ‚Ex operibus iustificatur homo, non ex fide tantum‘, id de iustificatione secunda, non de iustif. prima dictum est“ (!). Die erste Rechtfertigung soll sich 1, 18 finden: „Iacobus non negat fidem sine operibus, ergo gratis iustificantem, sed eam 1, 18 satis clare affirmat“ (Pauli apostoli doctrina de iustificatione [1874] p. 198 sq.). Satis clare ist bei Jacobus betont, dass der Glaube allein nutzlos sei.

Gänzlich undurchführbar ist die protestantische Erklärung des δικαιοῦν als forensische Gerechtsprechung[1]. Wenn irgend wo, dann tritt es bei Jacobus klar zu Tage, dass die christliche Gerechtigkeit eine solche sein muss, die der Mensch wirklich besitzt und die sich in seinem Leben äusserlich manifestirt und existent aufweist. Deshalb unterscheidet er auch nicht streng zwischen σώζειν und δικαιοῦν und verbindet abwechselnd beide Begriffe mit πίστις und ἔργα. Er erkennt offenbar die Heiligung im organischen Zusammenhang mit der Rechtfertigung und versteht letztere nicht, wo erstere mangelt. Für eine inhärente Gerechtigkeit sprechen auch die zwei biblischen Beispiele, welche ja von einer mit sittlichem Thun verbundenen Gerechtigkeit reden. Wäre eine blosse Gerechtsprechung gemeint, dann müsste sich für eine solche auch ein Schriftwort finden, welches dieses besagte; allein ein solches gibt es nicht, auch nicht in Stellen wie 1 Mos. 22, 12. 16—18. Ein Verhältniss endlich solch inniger, lebendiger Gemeinschaft mit Gott schliesst volle Gerechtigkeit, innere Heiligkeit in sich; denn mit Sündern und pure Gerechterklärten kann der reine und gerechte Gott ein solches Liebes- und Freundschaftsbündniss nicht eingehen.

Aber auch die von Huther repristinirte alte Auslegung von δικαιοῦσθαι als Gerecht- oder Freisprechung im Endgericht ist unhaltbar. Die Künstelei, ja Gewaltthätigkeit, womit bei dieser Erklärung der Text behandelt wird, beweist allein schon, dass diese Hypothese haltlos ist. Huther beruft sich, um seine Deutung plausibel zu machen, auf den Zusammenhang des ganzen Abschnittes. Dieser Zusammenhang ist aber durch σῶσαι und das über Abraham Gesagte hergestellt. Allein es wurde schon bemerkt, dass σώζειν durch δικαιοῦσθαι inter-

[1] Auch Feine (Jacobusbrief) gesteht neuestens wieder: „Von einer objectiven (!) Heilsthat Gottes in Christo, auf Grund deren den Christen das Heil zugerechnet werde, ist bei Jacobus keine Rede“ (S. 49). Und v. Soden versteht das δικαιοῦν als ein „Urtheil, das mit Fug erst von dem Augenblicke an gilt, wo die δικαιοσύνη da ist“ (Jahrb. f. prot. Theol. 1884 S. 152).

pretirt wird, nicht selbst Interpretament für δικαιοῦσθαι ist. Unerhört ist dann die Anwendung des Abrahambeispiels. Huther[1] unterscheidet in ganz willkürlicher Weise die im Alten Testamente wie auch bei Paulus synonym gebrauchten Ausdrücke λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην und δικαιοῦσθαι, lässt ersteres dem Patriarchen „rein um seines Glaubens willen" (iustif. prima), letzteres auf Grund von Glauben und Werken „am Ende seines heilsgeschichtlichen Lebens" angedeihen. Wo sagt aber die Schrift, dass Abraham, als ihm Jacobus das δικαιοῦσθαι beilegt, am Ende seines heilsgeschichtlichen Lebens angelangt sei? Wenn man auch bereitwilligst einräumen kann, dass Rechtfertigung und endgerichtliche Lossprechung, Gnade und ewige Glorie im innern Zusammenhang stehen, so ist doch unwiderleglich feststehend, dass Jacobus das diesseitige Glaubensleben des Patriarchen im Auge hat und durch nichts die Vermuthung erweckt, als habe Abraham erst in der letzten Stunde seines Erdenwandels das göttliche δικαιοῦσθαι an sich erfahren. Man sagt, durch dieses von Jacobus berührte δικαιοῦσθαι sei dem Patriarchen ein Zeugniss und Vorbild der endgerichtlichen Rechtfertigung gegeben; aber warum soll denn das, was bei Abraham schon in diesem Leben eintrat, bei den andern Gläubigen erst im Endgerichte eintreten? „Woher wissen wir denn," fragt Schanz[2], „dass dieser Act bei den Gläubigen erst beim Gerichte eintritt, wenn er bei dem als Beispiel gewählten Abraham vor dem Tode eingetreten ist? Zwischen Beispiel und Anwendung wird dadurch eine Disharmonie hervorgerufen, die das Beispiel geradezu unbrauchbar machen würde." Und wie will man diese Auslegung des δικαιοῦσθαι

[1] Ebenso Klöpper.

[2] A. a. O. S. 263. Auch Hofmann wendet sich gegen diese Auslegung: „Dass hier δικαιοῦσθαι von der Gerechtsprechung im Endgerichte gemeint sei, welche von der diesseits desselben dem Gläubigen auf seinen Glauben hin zu theil werdenden unterschieden sein solle, ist schon deshalb unmöglich, weil die Richtigkeit des Satzes aus dem erkannt werden soll, was von Abraham gesagt ist, wo man ja eine Gerechtsprechung auf Grund der Werke zu finden meinte, die ihm innerhalb seines irdischen Lebens zu theil geworden" (S. 79).

bei Rahab durchführen? Wo liegt ihr erstes, wo ihr endgerichtliches δικαιοῦσθαι, wo und wann war sie am Ende ihres heilsgeschichtlichen Lebens angekommen? Huther findet die Rechtfertigung darin, dass sie „förmlich von dem Strafgerichte, das über Jericho erging, freigesprochen ward"; „dass aber", erwidert Hofmann, „eine Verschonung durch Menschen kein gerechtsprechendes Urtheil Gottes ist, sollte doch einleuchten, und am allerwenigsten ist sie ein solches, das sich zu dem um ihres Glaubens willen ergangenen so verhält, wie die Freisprechung im Endgericht zu der Rechtfertigung der Gläubigen bei Leibesleben." Aber auch die Hilfe, welche Hofmann bringt, reicht nicht aus. Er erklärt das δικαιοῦσθαι zwar von einem thatsächlichen Gerechtwerden, unterscheidet aber dasselbe bei Jacobus von einer schon vorhergegangenen Gerechtsprechung. Er trennt den göttlichen Rechtfertigungsact vom menschlichen Rechtfertigungsstand, die Herstellung des Verhältnisses zu Gott von dem Zustand dieses Verhältnisses: Dinge, welche innerlich und wesentlich zusammenhängen und sich zeitlich und sachlich ebensowenig trennen lassen, als die Lichtquelle sich trennen lässt von dem durch sie beursachten Lichtzustand. Dem Apostel ist eine solche Scheidung durchaus fremd. Das Verbum ἐδικαιώθη weist in seiner Aoristform auf einen einmaligen Act hin, dem der status iustitiae sofort folgt; actus und status erscheinen in unzertrennlicher Verbindung, indem ersterer den letztern hervorbringt und beide wohl logisch, aber nicht zeitlich trennbar sind.

Auch lässt sich das δικαιοῦσθαι nicht von einer Bewährung der schon vorhandenen Gerechtigkeit verstehen. Vor dem allwissenden Gott, der das Innere kennt, bedarf es einer solchen Bewährung nicht, vor den Menschen ist sie nutzlos, da sie mit der eigentlichen göttlichen Rechtfertigung nichts zu schaffen hat. Diese ist ein rein innerer Act. Zudem lehrt Jacobus auch mit keinem Worte, dass der Rechtfertigung aus dem Glauben die Bewährung oder Bestätigung durch die Werke nachzufolgen habe, vielmehr erfolgt das δικαιοῦσθαι unmittelbar in und mit den Werken.

Ebenfalls lässt sich das jakobische δικαιοῦσθαι nicht als nachträgliche göttliche Bestätigung oder Anerkennung vorhandener Gerechtigkeit deuten; denn abgesehen davon, dass dem Texte eine solche Auslegung fremd ist, bedarf das göttliche δικαιοῦν keiner göttlichen Anerkennung oder Bestätigung. Endlich ist auch noch der Hengstenbergsche Lösungsversuch abzulehnen: Jacobus habe einen Fortschritt im Glauben und in der Gerechtigkeit im Auge, und erst der vollkommene Glaube habe die volle Gerechtigkeit zur Folge. Die aoristische Tempusform ἐδικαιώθη weist vielmehr auf eine einmalige, in sich abgeschlossene Handlung hin, und wer diese an sich erfahren hat, der ist von demselben Augenblick an ein wirklicher, thatsächlicher Gerechter.

Nach diesen verschiedenen gescheiterten Lösungsbemühungen scheint man neuerdings auf eine präcise Fassung und Bestimmung des δικαιοῦσθαι ganz zu verzichten. Erdmann meint, dasselbe sei nicht allein vom Gerichte zu verstehen; „dafür zeugt das Präsens δικαιοῦται, das dem Christen vorgehaltene Beispiel Abrahams, bei dem von der Idee eines zukünftigen Gerichtes keine Spur ist, und die durch den ganzen Brief hin ins Auge gefasste gegenwärtige Gestalt des Christenlebens der Leser, wie sie mit einem Glauben ohne Werke vor dem Urtheil Gottes nicht bestehen können“ (S. 223). Da sich das δικαιοῦσθαι nun aber nicht auf die erste Rechtfertigung beziehen soll (S. 219), sondern auf eine andere, welche sowohl im Diesseits als im Jenseits stattfindet, so weiss man wieder nicht, auf welchen Zeitpunkt und Zustand dasselbe zu fixiren ist[1]. Das Facit all dieser verunglückten Versuche zieht

[1] Feine spricht sich ähnlich unbestimmt aus: „Jacobus ... gebraucht σώζεσθαι und δικαιοῦσθαι synonym, bezüglich auf denselben Act Gottes gegenüber dem Menschen. Jacobus kennt auch nicht zwei Urtheilssprüche Gottes über den Menschen, sondern nur einen. Das δικαιοῦν liegt bei ihm nicht am Anfang des Christenlebens, fällt also auch nicht mit der Sündenvergebung zusammen. Freilich kann auch bei ihm nicht nachgewiesen werden, dass er das δικαιοῦν im endgerichtlichen Sinne fasst, sondern es bezeichnet einen Urtheilsspruch Gottes, den dieser auf Grund des ihm wohlgefälligen Wandels des Menschen fällt“ (Jacobusbrief S. 104).

Schanz[1] in folgender Weise: „Man muss entweder die Werke als blosse Bestätigung der schon vorhandenen Rechtfertigung ansehen, was dem Wortlaut des Jacobus widerspricht, oder bei Jacobus die Rechtfertigung aus Werken und nicht allein aus dem Glauben und damit die Unrichtigkeit des protestantischen Rechtfertigungsbegriffes zugeben, oder die Autorität des Jacobus preisgeben."

[1] A. a. O. S. 272.

IV. Paulus und Jacobus.

§ 1. Vergleichung beider Apostel.

Nachdem die Apostel einzeln in der Frage von der Rechtfertigung gehört worden sind, möge hierorts eine kurze vergleichende Zusammenstellung der gefundenen Resultate stattfinden.

Zwischen beiden Aposteln ist zunächst eine gewisse Verschiedenheit festzustellen. Dieselbe betrifft vor allem den durch den Zweck ihrer Schriften bedingten schriftstellerischen Standpunkt. Sämtliche apostolische Schreiben sind Gelegenheitsschriften[1]. Wo ein augenblickliches Bedürfniss sich geltend machte, da griff man zur Feder, liess den Wanderstab so lange ruhen und suchte durch eine den Verhältnissen angepasste Belehrung und Ermahnung dem vorhandenen Uebelstande abzuhelfen. Es ist nicht so zu verstehen, als habe jeder Apostel sich „sein" theologisches System ausgebildet und dann dasselbe in seinen Schriften niedergelegt und vertheidigt. Kein apostolischer Schriftsteller, auch Paulus nicht, hat die ganze Summe der christlichen Heilswahrheiten in seinen Schriften dargestellt; es finden sich vielmehr bei jedem klaffende Lücken, welche jedoch nicht in eigenem mangelhaften Verständniss, wie so oft behauptet wird, sondern in dem Zweck der Schriften begründet liegen.

[1] Kuhn, Dogmatik I (2. Aufl., 1859), 33: „Die Briefe der Apostel, auf die es hier hauptsächlich ankommt, sofern sie von dem apostolischen Bewusstsein der christlichen Wahrheit Zeugniss geben, sind gelegentlich veranlasst und zu speciellen Zwecken verfasst. Dies schliesst die Absicht aus, in ihnen einen vollständigen Unterricht in der christlichen Lehre niederzulegen, den sie daher auch nicht enthalten."

Die specielle, nach einer bestimmten Richtung hin sich bewegende Betrachtung und Behandlung eines Lehrgegenstandes, welche den Aposteln durch die Umstände aufgedrungen wurde, nöthigte ihnen manche Aussprüche ab, die bei einer mehr allgemeinen, systematischen Behandlung sicherlich eine andere Färbung und Fassung erhalten haben würden. Dieser Einseitigkeit der Darstellung waren sich die heiligen Schriftsteller gewiss selbst bewusst, und so hat besonders Paulus in nachfolgenden Briefen bisweilen missverständliche Gedanken früherer Schriften erläutert, ergänzt, klargestellt. Beweis hierfür ist z. B. die Lehre von der Parusie im ersten und zweiten Thessalonicherbriefe, die Lehre vom Gesetz im Galater- und Römerbriefe, die Lehre vom Glauben und von den guten Werken in den antijudaistischen und den Gefangenschaftsbriefen.

Freilich haben dann die modernen rationalistischen Kritiker aus diesem Umstand ein Kriterium der Unechtheit dieser spätern Briefe und eines „abgeblassten Paulinismus“ hergeleitet. Für uns Spätere ist es aber zum richtigen Verständniss dieser Gelegenheitsschriften nothwendig, dass wir sie unter den Voraussetzungen und unter dem Gesichtspunkte betrachten, unter welchen sie verfasst worden sind.

Paulus und Jacobus nehmen nun einen sehr verschiedenen, wenn man will, entgegengesetzten schriftstellerischen Standpunkt ein. Paulus kämpft gegen den Unglauben, der durch einen todten Werkdienst sich das Heil sichern möchte; er fordert daher lebendige Hinwendung zum Christenglauben und verurtheilt den seelenlosen Werkformalismus. Die certitudo salutis, die seine Gegner auf den νόμος gründen, gründet er einzig auf die christliche πίστις. Jacobus kämpft gegen die todte Rechtgläubigkeit, die mit ihrem blossen Bekenntniss zufrieden auf Bethätigung des Glaubens verzichtet und so die πίστις μόνη zum Grunde einer falschen Sicherheit des Heiles macht; er dringt auf lebendige Ausgestaltung des angenommenen Wahrheitswortes, auf gehorsame, dauernde Unterwerfung unter dasselbe, kurz auf ἔργα. Das Ziel, das die Apostel sich gesteckt, ist beidemal dasselbe: Sicherstellung des messianischen

Heiles (δικαιοῦσθαι, σώζεσθαι). Die Gedankenreihen zu diesem Ziele hin sind, wenn auch materiell gleich, formell doch verschieden. Bei Paulus lautet die Kette: Glaube, Rechtfertigung, Werke; bei Jacobus: Glaube, Werke, Rechtfertigung. Der Glaube ist somit für beide der gemeinsame Grund und Anfang des Heiles, jedoch fasst ihn Paulus gleich anfangs als sittliche Vollthat des ganzen innern Menschen, während Jacobus denselben auf seiner niedersten Stufe versteht und ihn erst durch die Werke hindurch zu seiner Vollendung führt und so als heilskräftig anerkennt. Im Vordergrunde der paulinischen Darstellung steht daher die πίστις als lebensvolle Verbindung mit Gott und rückhaltlose Hingabe an ihn; die Pointe der jakobischen Ausführung liegt in den ἔργα als lebendiger Entfaltung des angenommenen Wahrheitswortes. Auch Paulus dringt auf gute Werke und kämpft gegen sittliche Erschlaffung, aber er thut es mit reichern Mitteln als Jacobus. Bei ihm quellen die ἔργα aus dem lebendigen Grunde der in Glauben und Liebe geschehenen Verbindung mit Christus; sie sind das naturhafte Product dieser göttlich-menschlichen, mystischen Union. Jacobus fasst die Begriffe nicht so tief und wesenhaft; nach ihm sind die Werke noch mehr wie im Alten Testamente die Antwort des Menschen auf den Ruf Gottes zur sittlichen That: Erfüllung des Sittengesetzes, die Bejahung und Beobachtung der im Evangelium ausgesprochenen Sittennorm. Logisch betrachtet verfährt daher Paulus nach einer mehr consequenten Methode; bei ihm stehen die Werke auf dem Glauben, bei Jacobus in gewisser Weise neben dem Glauben; bei Paulus heisst die Formel: Glauben, also Werke wirken, bei Jacobus: Glauben und Werke wirken. Praktisch ist jedoch auch dem Jacobus die Folgerichtigkeit nicht abzusprechen.

Ein zweiter Punkt, der bei Vergleichung beider Apostel beobachtet sein will, betrifft die innere Lebenserfahrung und individuelle Charakteranlage eines jeden heiligen Schriftstellers, Momente, welche die Lehrart in nicht geringem Grade beeinflussen. Paulus war von Jugend auf dem Studium der heiligen

Schriften ergeben und gewöhnt an die dialektische Methode der Rabbinenschule. Sein scharf gebildeter Geist drang überall bis in die Tiefe, suchte gern durch Vergleichung, Zusammenstellung, Entgegenstellung den innern Zusammenhang der ihm wichtig scheinenden Lehrpunkte herzustellen, strebte nach logischer Begründung der hingestellten Thesen. Es ist ihm ein sichtliches Bedürfniss, die alte Ordnung des Gesetzes auszugleichen mit der neuen des Glaubens. In kühnen Schritten dringt er dabei bis zum höchsten Gipfel einer vergleichenden Betrachtung des Alten und Neuen Bundes empor und überschaut von hier aus mit seinem von der Gnade erleuchteten geistigen Scharfblick das ganze Berührungsgebiet zwischen Gesetz und Gnade. Man kann nicht sagen, dass ihm auf dieser Höhe der Betrachtung die Grenzlinien beider Gebiete ineinander überfliessen, nein, es bleibt eine gewisse Gegensätzlichkeit zwischen beiden Ordnungen bestehen, aber nicht in der Schärfe, wie er sie früher aufgefasst und noch jetzt seinen renitenten Gegnern gegenüber auszusprechen oft gezwungen wird. Auf seinem vorchristlichen, rein jüdischen Standpunkte waren ihm Gesetz und Christenglaube reine Gegensätze. Da der Mosaismus ihm die einzig berechtigte Religionsform war, so galt ihm das Christenthum als eine Verirrung, die auf alle Weise bekämpft werden musste. Weil er in den väterlichen Ueberlieferungen das Ideal der Lebensführung erblickte, deshalb war ihm das Kreuz ein Aergerniss. Folgerichtig konnte sein Uebergang von der einen Ordnung in die andere nur gewaltsam, sprungweise, nicht in natürlicher Entwicklung geschehen. Die That seiner Conversion ist für ihn so monumental, dass auf sie und auf den, wodurch sie geschehen, sein Blick rückwärts gewandt bleibt zeit seines Lebens. Der Glaube an Christus den Gekreuzigten und Auferstandenen bildet für ihn den unvergesslichen Markstein des neuen Lebens. Der schenkende Gott und das, was er von ihm empfangen, ist es, woran ihm Herz und Gedanken haften; sein eigenes Thun übersieht er, ja wenn sich dies im Glanze des eigenen καύχημα neben die Gottesgabe stellen will, verwirft und verdammt er es sogar.

Wie vor seiner Bekehrung, so sind ihm auch nach derselben alttestamentliches Menschenthum und neutestamentliches Heilswirken noch reine Gegensätze.

Ganz anders Jacobus. Gelehrte Studien haben ihn, soviel wir wissen, in seiner Jugend und auch wohl später nicht beschäftigt[1]. Jacobus war vorherrschend der Mann des thätigen Christenthums; nicht gelehrte Speculation, nicht tiefsinnige Contemplation, aber thätige Tugend und sittliche Vollkommenheit, das war seine Sache. Ein schlichter, einfacher Charakter, für sich selbst ein strenger Ascet, „gleichsam der Cato unter den Jüngern Jesu" (Hug), war sein ganzes Absehen auf Einprägung des christlichen Sittengesetzes und auf die Ausprägung desselben im Leben gerichtet. Wo die Sitte unter dem Einfluss einer falschen Theorie steht, wird der apostolische Praktiker jedoch auch zum Theoretiker, bleibt aber auch in der Theorie praktisch. Er schaut die Dinge, sei es infolge persönlicher Neigung, sei es mit Rücksicht auf den Bildungsgrad seiner Leser, äusserlich an, sieht weniger auf den Zusammenhang der Gedanken und einzelnen Begriffe, begnügt sich meist mit der äusserlichen Verknüpfung derselben. Es kommt ihm immer und überall nur darauf an, wie er praktisch zum Ziele kommt, die wissenschaftliche Rechtfertigung seines Ganges kümmert ihn dabei wenig.

Sein Uebertritt ferner vom Judenthum zum Christenthum hatte sich allmählich und ohne Bruch mit seiner jüdischen Vergangenheit vollzogen, vielmehr wurzelt er mit seinem ganzen Wesen noch in alttestamentlichem Boden und trägt das geistige Besitzthum der Synagoge noch in sich. Christus ist gekommen, um das Unvollkommene des Alten Testamentes zur Vollendung, das Gesetz zur Erfüllung zu bringen. Der Durchgang vom Gesetze zur Gnade war ihm vermittelt durch die Predigt Jesu; daher die grosse Bedeutung des λόγος ἀληθείας. Dabei hat aber nicht so sehr die

[1] Eine Abneigung jedoch gegen die Wissenschaft, die sich gewöhnlich bei Praktikern finden soll, vermögen wir mit Lutterbeck im Jacobusbriefe nicht zu entdecken.

heilsbotschaftliche Seite dieses Logos, als vielmehr die fordernde, zur That rufende Seite desselben auf ihn besondern Eindruck gemacht. Es ist als wenn sein ganzes Denken und Handeln ein Nachklang jenes Herrenwortes sei: „Quicumque enim fecerit voluntatem Patris mei, qui in caelis est, ipse meus frater, et soror et mater est“ (Matth. 12, 49).

Bei dieser persönlichen Verschiedenheit in Individualität und Lebenserfahrung kann es gar nicht auffallen, wenn beide Apostel dieselben Dinge oft von verschiedenen Seiten auffassen, wenn der eine oft hervorhebt, was der andere übergeht, der eine bisweilen mit Begeisterung etwas preist, was der andere in ruhiger Betrachtung nur flüchtig berührt. Selbst wenn Paulus und Jacobus ganz unter denselben äussern Verhältnissen und in derselben Tendenz geschrieben hätten, müssten wir immerhin auf einen gewissen Unterschied in der Darstellung gefasst sein. „Unter mehreren moralischen Aufsätzen“, sagt Hug[1] mit Recht, „die unter gleichen Beziehungen für dieselben Wahrheiten und Behauptungen geschrieben sind, wird immer ein auffallender Unterschied Platz finden, welcher von dem Gemüthe des Verfassers und seiner eigenen Richtung abhängt. Dieselbe göttliche Wahrheit findet in verschiedenen menschlichen Seelen eine verschiedene Theilnahme und wird mehr von dieser oder einer andern Seite aufgefasst, schwächer und heftiger empfunden, nähert sich diesen oder jenen in uns liegenden Vorstellungen mehr, tritt mit ihnen in Verband und naturalisirt sich auf eine verschiedene Seite dem menschlichen Geiste.“ — Berücksichtigen wir dieses alles, so müssten wir es geradezu wunderbar finden, wenn Paulus und Jacobus über die Rechtfertigung Sätze vortrügen, die sich materiell und formell congruent wären. Eine solche Annahme wäre nur möglich auf dem Standpunkte der mechanischen Verbalinspiration. Aber auch bei der Inspiration trifft zu, was Augustin von der Gnade sagt: „Liberum arbitrium non ideo tollitur, quia iuvatur, sed ideo iuvatur, quia non tollitur“ (Epist. 157, c. 2).

[1] A. a. O. S. 524.

Somit nehmen wir keinen Anstand, eine formelle Verschiedenheit der paulinischen und jakobischen Rechtfertigungslehre anzuerkennen. Paulus geht vom Centrum zur Peripherie, von der Ursache zur Erscheinung, vom Baum zu den Früchten; Jacobus umgekehrt von der Peripherie zum Centrum, von der Erscheinung zur Ursache, von den Früchten zum Baum. Jacobus zieht das Werden vor, Paulus das Sein; jener freut sich am Wirken, dieser am Haben; erstern erfüllt der Trieb zum Thun, letztern das Bewusstsein der Erwählung und Rechtfertigung. Pauli Blick geht rückwärts auf den begnadeten Christus, Jacobi Blick geht vorwärts auf den verklärten Christus. Paulus deckt das Innere des Menschen auf, Jacobus ordnet das Aeussere desselben. Der Centralgedanke des Paulus ist Gott, der des Jacobus ist der Mensch.

So sehr man aber einen subjectiven formellen Unterschied zwischen Paulus und Jacobus anzuerkennen geneigt sein kann, so entschieden muss man Einspruch erheben gegen die Behauptung eines objectiven, dogmatischen Gegensatzes beider Apostel.

1. Auch das blödeste Auge muss erkennen, dass Paulus und Jacobus sich nicht widersprechen in der Lehre von den Werken. Wenn Paulus den Werken alle und jegliche Bedeutung für die Rechtfertigung abspricht, so meint er Werke, wie er sie in seiner pharisäischen Vergangenheit einst selbst gewirkt, losgelöst vom Grunde des Glaubens und der Gnade. An solche Werke denkt auch Jacobus entfernt nicht, wenn er die Rechtfertigung auf πίστις καὶ ἔργα gründet. Wie er die Werke versteht, sind sie des Glaubens Erweis und Vollendung, haben daher ganz selbstverständlich den Glauben mindestens zur Voraussetzung. „Sind sonach die Werke in der Antithese von Jacobus (2, 14) und Röm. (3, 20) so verschieden als das Leben nach der christlichen und jüdischen Religion, so kann auch die fragliche Behauptung (Jacobus) und Läugnung (Paulus) der Rechtfertigung aus Werken keinen Widerspruch begründen.“ [1]

[1] Rückert, Apostolicität des Jacobusbriefes nach Inhalt und Form (Katholik 1886) S. 369.

In derselben Weise hat schon Augustin den scheinbaren Gegensatz aufgelöst.

2. Ebensowenig liegt ein Widerspruch in ihren beiderseitigen Anschauungen vom Wesen und Werthe des Glaubens. Es ist gar nicht zu verkennen, dass sich bei Jacobus zwei Gestaltungen des Glaubens gegenüber stehen: ein „unnützer" Glaube und ein „helfender" Glaube; ein Glaube, der zur Verdammniss, und ein Glaube, der zur Rechtfertigung führt; ein Glaube, der unfruchtbar und todt ist, und ein Glaube, der sich bewährt und lebt. Nur hat Jacobus die Scheidelinie zwischen beiden Glaubensformen nicht so sehr innerlich aufgefasst und in den Glauben selbst hineingelegt, sondern mehr äusserlich in die Werke. Nichts ist aber unverständiger, als dem Apostel ein unsicheres Hin- und Herschwanken zwischen beiden Glaubensformen zuzuschreiben oder seinen persönlichen Glauben mit thatenlosem Wissen, theoretischem Fürwahrhalten zu identificiren; wäre dies sein eigener Glaube, so könnte er ihn nicht bekämpfen und νεκρά und ἀργή nennen. Freilich ist Ueberzeugtsein von der Offenbarung Gottes wie jedes so auch des jakobischen Glaubens Grundmoment. Aber mag auch der Glaube noch so stark an Intensität der Ueberzeugung sein, noch so warm und gefühlvoll an Innigkeit, noch so reich entfaltet in Erkenntniss und Einsicht, er soll doch noch mehr sein als dies: er soll gestaltet und entfaltet sein im „Werk". Dann ist er der echte Glaube und empfängt vom Apostel eine grosse Werthschätzung. Dieser Glaube ist demselben nicht eine leere Abstraction, sondern eine Kraft des Denkens und des Willens: er macht den Menschen zufrieden mit Leid und Trauer, macht ihn nicht nur willig zum Leiden, sondern wandelt sein Leid sogar in Freude, macht den Menschen nicht nur ergeben in Armut, sondern gibt ihm auch das Bewusstsein eines glücklichen Reichthums. Gleich dem Erbsohn, der infolge natürlichen Verbandes mit seinem Vater dessen Vermögen erwarten darf, kann der Glaubende infolge übernatürlichen Glaubensverbandes mit Gott des himmlischen Erbtheils sich versichert halten. Dieser Glaube ist Sammlung des Men-

schen aus irdischer Unruhe und schwächlicher Thatenlosigkeit zu himmlischer Ruhe und machtvollem Wirken. Bei solcher Auffassung des echten Glaubens bedurfte es aber nicht erst einer nähern Erklärung oder Definition desselben. Gerade in dem Verzicht auf eine solche Erklärung des „Wie" des Glaubens liegt ein mächtiges Zeugniss für den jakobischen Glaubensbegriff wie Glaubensact. Somit ist auch der Glaube, wie ihn Jacobus für sich selbst besitzt, oder die πίστις ἐξ ἔργων τελειωθεῖσα dieselbe wie die paulinische πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη.

3. Daher kann auch kein Widerspruch obwalten in der Auffassung des Verhältnisses von Glauben und Werken. Beide hängen doch auch nach Jacobus etwas inniger zusammen als zwei „additionsfähige Grössen", die einzeln von Gott gewerthet würden und aus deren Summe die Rechtfertigung als Resultat hervorginge, vielmehr geht letztere aus Glauben und Werken wie aus einer Quelle hervor. Wenn an den meisten Stellen des Briefes ein organisches Verhältniss positiv gelehrt oder doch wenigstens vorausgesetzt wird, so muss für die eine Darstellung, wo Glaube und Werke nebeneinander zu liegen scheinen, ein anderer Erklärungsgrund gesucht werden. Wir finden diesen in dem Verhalten seiner Leser. Was diese praktisch trennen, hält Jacobus ihnen theoretisch getrennt vor, um ihnen die Nothwendigkeit des Zusammengehörens um so nachdrücklicher zum Bewusstsein führen zu können. Die Berechtigung zu dieser Nebeneinanderstellung holt er sich somit aus den äussern Umständen, unter denen er schreibt; sie liegt aber auch schon in innern Gründen. Warum soll man das, was sich wie Baum und Früchte unterscheidet, nicht auch in diesem seinem Unterschiede darstellen dürfen? Wie kann es ein Fehler sein, die Werke, die man bereits als Früchte des Glaubens im ersten Theil eines Briefes hat erkennen lassen, in einem zweiten Theil desselben aus wichtigen Gründen noch einmal als durchaus nothwendiges Complement des Glaubens zu betonen? Dies wäre nur dann ein Fehler, wenn dieselben mit innerer Nothwendigkeit stets aus dem Glauben hervorgingen; wenn die πίστις niemals μόνη sein könnte. Dass aber

auch Paulus eine solche Auffassung vom Glauben nicht hatte, folgt, um von 1 Kor. 13 und ähnlichen Stellen ganz zu schweigen, aus allen seinen Briefen. Alle Exhortationen und Ermunterungen zur Ausdauer und Beharrlichkeit, die er zwischendurch und stets am Ende seiner Briefe gibt, wären ganz sinn- und grundlos unter Voraussetzung genannter Auffassung. Seine vielen und grossen Sorgen um die Gemeinden, in denen er selbst den Glauben lebendig gepflanzt, bezogen sich nur selten auf die Gefahr des Abfalls vom Glauben, sondern in den bei weitem häufigsten Fällen auf die Gefahr sittlicher Corruption und moralischer Erschlaffung. Paulus, so gut als Jacobus, weiss es aus innern Gründen wie aus der Erfahrung an sich und andern, dass der Geist gar oft willig, aber das Fleisch schwach ist. Besteht somit kein wesentlicher Unterschied zwischen beiden Aposteln in der Anschauung über das Verhältniss von Glauben und Werken, so kann auch selbstverständlich kein Unterschied bestehen in der Forderung dessen, was sie je als Conditio sine qua non der Rechtfertigung fordern. Was Paulus fordert, damit begnügt sich auch Jacobus; was Jacobus als unnütz verwirft, erklärt auch Paulus in gleich starken Ausdrücken für werthlos (1 Kor. 13, 2. 3). Lautet die jakobische Formel πίστις καὶ ἔργα, so die paulinische πίστις καὶ ἀγάπη.

4. Es existirt endlich kein Widerspruch, ja nicht einmal ein Unterschied in der Auffassung des δικαιοῦσθαι. Sowohl mit σώζεσθαι als δικαιοῦσθαι umfasst Jacobus das ganze messianische Heil. Er deutet mit keiner Silbe an, ob er Christen im Auge hat, welche mit einem schon todten Glauben ins Christenthum eingetreten und also noch nicht gerechtfertigt worden sind, oder Christen, welche bereits infolge lebendigen Glaubens gerechtfertigt wurden, aber im todten Glaubensleben der Gerechtigkeit verlustig gingen und des δικαιοῦσθαι von neuem bedürfen, oder endlich Christen, welche die bereits empfangene Gerechtigkeit durch Glauben und Werke erhalten, vermehren und vollenden müssen; es geht vielmehr aus dem Briefe klar hervor, dass er sich Leser denkt, welche von ihrem Christenglauben die bekannte christliche Rechtfertigung erwarten.

Entweder besitzen die Leser die Gerechtigkeit bereits, und dann menschlicherseits nur auf Grund von Glauben und Werken, oder sie besitzen sie nicht und streben sie an, und dann wiederum erfolgreich nur auf Grund von Glauben und Werken. Jacobus aber versteht wie Paulus unter δικαιοῦν die Mittheilung eines neuen Lebens, Versetzung aus dem Stande der Sünde und Feindschaft Gottes in den Stand der Heiligkeit und göttlichen Freundschaft.

„Die Erde aber war gestaltlos und leer, und Finsterniss war über dem Abgrunde, und der Geist Gottes schwebte über den Gewässern" (1 Mos. 2). Gleicherweise schwebte Gottes Geist gestaltend und ordnend über der zweiten Schöpfung, über dem werdenden Christenthum. Und wie er damals die natürlichen Kräfte des Kosmos seinen göttlichen Schöpfungszwecken dienstbar machte, so leitete und unterstützte er auch die menschlichen Organe dieser zweiten Schöpfungsthat, die Diener und Träger des Evangeliums, zum Gedeihen des Ganzen. Zu diesem Zwecke war ja auch der göttliche Geist verheissen und gesandt, dass er im Bunde mit den Aposteln der jungen Stiftung Jesu die gefährlichen Krisen sollte bestehen helfen, durch die sie in ihrer irdischen Entwicklung nun einmal hindurchgehen musste. Der Apostel Aufgabe und Beruf war dabei nicht in allweg gleich, ihre Gaben waren nicht einerlei, Vertheilung der Gnadengaben gab es, Vertheilung der Dienste und Wirkungsweisen; aber es war derselbe Geist, derselbe Herr und Gott, der alles in allen wirkte (1 Kor. 12, 4—6). Die reiche Fülle des göttlichen Lichtes hatte sich über alle ergossen, aber in getheilten Zungen, je nach dem Masse der göttlichen Schenkung. Nur ein krankes Auge wird beleidigt durch die Schattirungen, worin dieses Licht bei den einzelnen inspirirten Individuen sich bricht; nur ein durch Vorurtheile getrübter Blick vermag für die Apostel die Berechtigung zu einer gewissen Selbständigkeit nicht zu verstehen und sieht in den evangelischen Eigenarten dogmatische Gegensätze. Der Altprotestantismus hat die Thätigkeit des Heiligen Geistes in der Schriftentstehung weit überspannt und die menschliche

Mitwirkung fast ganz geläugnet; der moderne Rationalismus hat den entgegengesetzten Gewaltstreich vollführt, indem er den göttlichen Einfluss absichtlich ignorirt und nur eine menschliche Herkunft der Schriften gelten lassen will. Dabei macht er jeden apostolischen Schriftsteller zum rabulistischen Parteihaupt, zu einer Art Reformator des Christenthums im Christenthum[1]. Solchen Extremen gegenüber hält die katholische Exegese die vernünftige und gläubige Mitte ein. Sie betont im heiligen Schriftthum das göttliche Wirken der Inspiration, anerkennt aber auch die menschliche Freiheit individueller Sprech- und Lehrweise und findet so bei den einzelnen manches Eigenthümliche, aber bei allen in necessariis unitas!

§ 2. Bewusste Bezugnahme des Jacobus auf Paulus.

In vorliegender Abhandlung sind wir der eingangs als traditionell nachgewiesenen Ansicht von einer bewussten Bezugnahme des Jacobus auf paulinische Briefe beigetreten. Es ist daher hierorts wohl eine kurze Darlegung der Gründe am Platze, auf die hin gedachte Bezugnahme angenommen werden muss. Ein principaler Grund für unsere Auffassung ist zu entnehmen aus dem Sprachgute des Jacobusbriefes. Es finden sich in dem kleinen Briefe eine ganze Reihe sprachlicher und inhaltlicher Parallelen zu den Paulinen. Jac. 1, 3 stimmt fast völlig überein mit Röm. 5, 34. Man vergleiche ferner Jac. 1, 13 (= 1 Kor. 10, 13). 18 (= Röm. 8, 23). 21 (= Röm. 13, 12). 22 (= Röm. 2, 13); 2, 10 (= Gal. 5, 17). 12 (= Röm. 2, 1; 14, 4). Die frappantesten Berührungen jedoch finden sich auf dem hier in Frage stehenden Gebiete der Rechtfertigungslehre. Der Satz Jac. 2, 24 vom δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον erscheint als absichtliche Antithese gegen Röm. 3, 28

[1] Z. B. Holtzmann: „Oft schon hat man als auf eine Analogie auf die Reformatoren verwiesen, welche bei aller Uebereinstimmung in den Hauptpunkten doch über die Tragweite und Folgerungen ihrer neuen Grundsätze untereinander selbst zerfielen. Und doch war Luther von Zwingli noch lange nicht durch eine so gewaltige Kluft geschieden wie Jacobus von Paulus!“ (Judenthum und Christenthum [1867] S. 536.)

(Gal. 2, 16) vom δικαιοῦσθαι πίστει χωρὶς ἔργων νόμου. Beidemal treten die Hauptverba aus der Rechtfertigungslehre auf, beidemal in gleicher Bedeutung. Diese Uebereinstimmung ist um so auffallender, als sie nur zwischen Jacobus und Paulus besteht. Beyschlag erwidert, die Sache erkläre sich daraus, dass schon früh, vor den neutestamentlichen Schriften, eine sehr ausgebildete christliche Sprache mit einer Reihe theologischer Schlagwörter und Schriftbeweise existirt haben müsse, wenn diese Schriften den ersten Lesern überhaupt hätten verständlich sein sollen. Allein gerade der Hauptbegriff des δικαιοῦσθαι, den man doch zunächst unter diesen „Schlagwörtern" vermuthen sollte, findet sich nur noch in den von Paulus abhängigen lucanischen Schriften [1]. Wollten wir ferner das Dasein einer nicht erweisbaren gemeinsamen theologischen Ursprache auch zugestehen, so bleibt dennoch die beiden Aposteln eigenthümliche Verbindung dieser „Schlagwörter" gleichsam zu dogmatischen Formeln noch unerklärt, um so mehr als Jacobus zu Paulus sich streng antithetisch verhält. Jacobus stellt seine Formel nicht einfach der paulinischen entgegen, sondern versieht sie noch mit einem Zusatz, der die paulinische in schärfster Weise berührt. Hätte sich Jacobus auf das δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων beschränkt, wie Paulus sich auf das δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως beschränkt, so könnten die beiderseitigen Thesen wohl als das Product zweier paralleler Strömungen begriffen werden (Schegg); so aber ist die Annahme einer absichtlichen Bezugnahme auf Paulus nicht zu umgehen [2].

Ein anderer Beweis liegt in dem beiderseits verwendeten Abraham-Beispiele (Röm. 4, 3 ff. Gal. 3, 6 ff. Jac. 2, 21 ff.). Schegg will ihn entkräften durch den Hinweis auf die damalige Disputirweite, wonach man „für jeden Lehrsatz eine Stelle

[1] Matth. 12, 37 hat δικαιοῦν eine abweichende, fremde Bedeutung.

[2] Vgl. noch Zimmer, Das schriftstell. Verhältniss des Jacobusbriefes zur paulin. Literatur, in Hilgenfelds Zeitschr. (1893), S. 481 ff. Holtzmann, Einl. (1885) S. 480; gegen seine Uebertreibungen Feine, Jacobusbrief S. 100 ff.

oder ein Exempel aus den heiligen Büchern als Beleg" suchte. Allein nicht der Gebrauch desselben Beispiels soll urgirt werden, sondern die eigenthümliche Behandlung desselben bei Jacobus. Gewiss konnte Jacobus auch ohne Paulus Abraham als Vorbild der Gerechtigkeit aufstellen; es würde auffallen, hätte er ihn übergangen. Schon 1 Makk. 2, 52 (vgl. Hebr. 11, 17) war Abraham als ein solches Vorbild verwerthet. Doch ist dort zu beachten, dass Abraham als Muster der Werk-, nicht Glaubensgerechtigkeit erscheint: Ἀβραὰμ οὐχὶ πειρασμῷ εὑρέθη πιστὸς καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην. Jacobus aber betont Glauben und Werke bei demselben Vorgang der Opferthat und stellt beide Factoren gegenüber. Seine Leser mussten sich also auf Abraham für ihre Glaubensgerechtigkeit berufen. Dies aber war in der jüdischen Tradition neu und konnte nur durch eine wichtige äussere Autorität (Paulus) veranlasst sein. Ein Uebermass von Glaubensgerechtigkeit zum Nachtheil der Werkthätigkeit lässt sich trotz Matth. 3, 8. 9 und 7, 21—23 bei den Judenchristen nicht nachweisen[1]. Vielmehr waren sie dem gesetzlichen Leben sehr ergeben und bildeten gerade dadurch eine schwere Gefahr für die Integrität des Evangeliums. Später freilich, als schwere Verfolgungen über die jungen Gemeinden hereinbrachen, erkaltete bei vielen der erste Eifer, und dies um so mehr, als die anfangs so heiss erhoffte Parusie des Herrn sich noch immer nicht vollziehen wollte. „Nun fingen die Leute an, für das Manco in sittlicher Hinsicht auf das Plus ihrer religiösen Erkenntniss sich zu berufen" (Trenkle). Eine scheinbare Stütze für diese Verirrung fanden sie dann in Paulus, der die Sufficienz des Glaubens so sehr betonte und Abraham als leuchtendes Vorbild des Glaubens pries. Die Stelle 1 Mos. 15, 6 mochte zu einer geläufigen Formel werden, womit man sein Gewissen beschwichtigte. Solchem Missbrauch hält Jacobus seine Erklärung des Beispiels gegenüber. Er gibt das Citat ganz in

[1] Was Jesus, Johannes, auch Paulus (Röm. 2, 17—24) tadeln, war träger Verlass auf religiöse Erbgüter, verbunden mit äusserer Werkheiligkeit, nicht die Erwartung eines δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως.

paulinischer Form wieder, sogar bis auf die kleine Abweichung in der Conjunction δέ statt des καί der LXX. Sodann verbindet er die Genesisstelle auffallenderweise mit 22, 9. Durch solche freie, künstliche Verbindung deutet er genugsam an, dass schon ein anderer auf 15, 6 seinen Beweis aufgebaut hat, aber in einem andern Sinne. Er hebt nun die andere Seite des Beispiels hervor, um die daran zu erweisende Lehre zum vollen Verständniss zu bringen (Beda). Daher auch der triumphirende Schlusssatz seiner Argumentation: ὁρᾶτε, ὅτι ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον. „Die Entgegensetzung geschieht also", sagt Hug, „nicht bloss in der Hauptfrage, sondern in den einzelnen Beweisen und in der Ausführung derselben mit wörtlichen Rücksichten. Wenn sie zufällig in der Hauptfrage so gegeneinander treffen konnten, so konnten sie doch nicht bei entgegengesetzten Behauptungen durch Zufall in einerlei Argumenten zusammenstimmen; denn der Widerspruch in der Sache führt doch nicht auf die nämlichen Beweise. Sie konnten auch nicht durch ein Ungefähr in der Behandlung und Einkleidung ihrer Beweise sich so ähnlich werden" (S. 516).

Ist eine absichtliche Bezugnahme also nicht zu läugnen, so fragt es sich, wie dieselbe näher zu erklären ist, ob die Polemik gegen Paulus selbst oder gegen seine Verdreher gerichtet sei. Für eine persönliche Bekämpfung des Paulus fehlt jeder Anhalt. Was Paulus gelehrt und gewollt, konnte Jacobus von Anfang an nicht zweifelhaft sein; darüber war auf dem Apostelconvent genugsam die Rede gewesen. Die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως musste naturgemäss den Kern der Erörterungen gebildet haben. Jacobus hatte zu der bekannten Abmachung seinen Handschlag gegeben. Sollen wir annehmen, er habe einsichtslos seine Einwilligung gegeben, oder er habe seine Ansicht über die Sache geändert und absichtlich den Kampf in die junge Kirche getragen? Wofür hatten die Apostel den Heiligen Geist empfangen, wenn sie in der Kernfrage des Christenthums feindlich aneinander gerathen konnten? Jacobus denkt nicht an Paulus; aber er weiss, dass derselbe

missverständlich und missbräuchlich angerufen wird. Es war nicht schwer, in Jerusalem, dem Krystallisationspunkte für das wachsende Gottesreich, die Fäden der gesamten kirchlichen Bewegung zusammen zu halten. Es gab kein religiöses Ereigniss in den weiten Gauen des Christenthums, dessen Wellenschlag hier nicht empfunden, keine Gefahr, die hier nicht bekannt und beachtet worden wäre. Dem so angesehenen Jacobus mussten die Nachrichten aus dem Missionsgebiete besonders reichlich zufliessen. Neben vielem Erfreulichen gab es auch bald Betrübendes zu hören. Man hält das Bekenntniss zum Evangelium hoch, will sich aber seinen Forderungen nicht unterwerfen. Wenn schon Christus sich der Herr-Herr-Sager erwehren musste, wie wird man sich erst der Lehre Pauli bemächtigt haben, die für eine solche träge Religiosität scheinbar ein so berechtigtes Argument abgab! Gegen diese Vergewaltiger paulinischer Gedanken richtet Jacobus seine Feder[1]. Wenn dem so wäre, entgegnet Beyschlag, dann hätte Jacobus dem falsch verstandenen Paulinismus den recht verstandenen entgegenstellen müssen, eine solche Unterscheidung jedoch sei bei Jacobus nicht zu finden. Wir finden freilich nicht eine formelle Correctur der paulinischen Formel, womöglich mit Nennung des Namens, wie Schegg es erwartet hätte, wohl aber eine thatsächliche und stillschweigende. Der Widerspruch liegt so offen zu Tage, dass er noch stets aufgefallen ist. Eine Verschweigung des Heidenapostels, auf den einmal das Absehen gar nicht gerichtet war und der ohnehin schon so reichlich jüdischer Verdächtigung ausgesetzt war, legte sich von selbst nahe. Der Ein-

[1] Dass wir uns mit solchen Aufstellungen nicht auf dem Gebiete purer Muthmassungen bewegen, sondern dass Paulus in der That den gerügten Missdeutungen ausgesetzt war, folgt aus 2 Petr. 3, 16, wo gesagt wird, dass in den Briefen des geliebten Mitbruders Paulus „einiges schwer verständlich ist, was die Ungelehrten und Unbefestigten verdrehen, gleichwie auch die übrigen Schriften, zu ihrem eigenen Verderben". Schon Augustin bemerkt, dass zu solchen „verdrehten" paulinischen Sätzen auch die Solafides-Lehre gehöre (De octo Dulcitii quaestionibus I, n. 5).

wand, dass Jacobus seinen Lesern keine genügende Erklärung der paulinischen Sätze gegeben hätte, falls er Paulus im Auge gehabt, beruht auf falscher Voraussetzung. Eine erschöpfende Erklärung brauchte Jacobus gar nicht zu beabsichtigen. Er wusste, dass sich an die Sätze seines Mitapostels ein praktischer Irrthum hefte; diesen wollte er beseitigen. Dazu bedurfte es keiner speculativen Einführung seiner Leser in das paulinische κήρυγμα; es genügte, wenn er der zu falschen Consequenzen führenden Formel eine Fassung gab, wodurch solchen Consequenzen vorgebeugt wurde. Dabei kann man auch zugeben, dass dem aufs praktische Leben gerichteten Jacobus die natürliche Fähigkeit mangelte, in die Tiefen paulinischer Speculation einzudringen. Es folgt aber nicht, dass er die Lehre des Paulus nicht im Auge hatte und den bei seinen Lesern beabsichtigten Zweck nicht erreichte. Endlich findet man es unbegreiflich, dass der Missverstand des Paulus bei Judenchristen zu bekämpfen gewesen sein soll; „ja," ruft Beyschlag, „wenn es paulinische Heidenchristen wären!" (S. 123.) Dass jedoch Paulus sich nur an Heiden gewendet und nach der Gal. 2, 9 erwähnten Abmachung das Missionsgebiet der Altapostel nicht betreten habe, wird durch die Apostelgeschichte und die Paulinen völlig widerlegt. Hiernach wandte sich Paulus zuerst stets an die Juden. Und wenn diese ihn anfangs auch ablehnten und sogar verfolgten, so schliesst das doch nicht aus, dass sie später, nachdem sie Christen geworden, zur Entschuldigung ihrer angebornen Verkehrtheiten sich auf ihn beriefen. Sollten aber die Leser, was wahrscheinlich ist, nicht durch Paulus selbst, sondern auf Umwegen, etwa durch Heidenchristen, mit den paulinischen Sätzen bekannt geworden sein, so würde ein Missverständniss noch viel weniger auffallend sein.

Man wird also unbedenklich der Ansicht einer bewussten Bezugnahme beitreten dürfen; es fragt sich nur noch, welche paulinischen Schriften bei Jacobus vorauszusetzen sind. Betreffs des Römer- und Galaterbriefes kann kein Zweifel herrschen. Es wird aber auch vielfach, bosonders von den Gegnern

des Briefes, eine Abhängigkeit vom Hebräerbriefe und von der Apokalypse behauptet[1]. Mit Unrecht. Das Rahab-Beispiel des Hebräerbriefes ist kein Gegensatz, sondern illustrirt dieselbe Lehre wie auch bei Jacobus. Die Rahab ferner als Beispiel zu benutzen, lag bei ihrem grossen Ansehen in der jüdischen Tradition sehr nahe[2]. Wie sollte auch Jacobus aus der „Wolke von Zeugen", die 11, 2—37 genannt werden, die Rahab allein ausgewählt haben? Soll die Bedeutung der Rahab für die jüdische Geschichte die Wahl plausibel machen, so gibt man ja zu, dass ein dieser Geschichte kundiger Schriftsteller auch ohne besondere Veranlassung auf sie exemplificiren konnte. Was aus dem Sprachgut des Hebräerbriefes angeführt wird, hat oft nur ganz entfernte Aehnlichkeit (z. B. Jac. 1, 4 und Hebr. 6, 11. Jac. 3, 1 und Hebr. 5, 12), oder ist in Ausdruck und Bedeutung ganz verschieden (z. B. Jac. 1, 17 und Hebr. 12, 9; Jac. 5, 10 und Hebr. 13, 7), oder stammt aus dem Alten Testamente (z. B. καρπὸς δικαιοσύνης Jac. 3, 18 und Hebr. 12, 11; vgl. Spr. 3, 9). Was die Apocalypse betrifft, so brauchte Jacobus nicht erst den Gegensatz zwischen Armen dieser Welt und Reichen in Gott aus ihr (2, 9) zu lesen; er fand ihn schon in den Psalmen und Propheten. Auch die Uebereinstimmung in der Formel vom στέφανος τῆς ζωῆς Jac. 1, 12 und Offb. 2, 10 erklärt sich leicht. Vielleicht war es ein bekanntes Herrenwort. Wenigstens zeigt die Verbindung von στέφανος mit δικαιοσύνη (2 Tim. 4, 8) und δόξα (1 Petr. 5, 4), dass es im Urchristenthum eine beliebte Redefigur war[3]. Die Bezeichnung der Christen als ἀπαρχή (Jac. 1, 18. Offb. 14, 4) ist der jüdischen Cultussprache entnommen; ein Analogon dazu findet sich schon Jer. 2, 3. Das Bild vom

[1] So von Baur, Schwegler, Hilgenfeld, Grimm, Schenkel, Blom, Holtzmann, Lipsius, v. Soden, Schmiedel, Harnack, Brückner, Pfleiderer u. a.

[2] Die Rabbinen haben von ihrem Ansehen ganz wunderliche Vorstellungen; einige machen sie zur Gemahlin Josues, andere zur Stammmutter von acht Propheten und zehn Priestern, wieder andere zur Ahnfrau der Prophetin Hulda; Matth. 1, 5 erscheint sie als Gemahlin des Salmon.

[3] Vgl. übrigens Ps. 20, 4; 88, 40; 131, 18. Spr. 12, 4. Weish. 5, 16 f.

werbenden und richtenden Bräutigam (Jac. 5, 9. Offb. 3, 20) ist wohl beidemal eine Anlehnung an die Parabel von den zehn Jungfrauen[1].

Hiernach bestimmt sich auch von selbst der Zeitpunkt, wann mit der traditionellen katholischen Exegese der Brief anzusetzen ist. Er liegt zwischen dem Tode des Apostels (62) und der Abfassung des Römerbriefes (58). Und da für die Verbreitung der paulinischen Gedanken immerhin einige Jahre anzusetzen sind, so erscheint das Jahr 61 als das passendste[2]. In diese Zeit passen auch die von Jacobus geschilderten sittlichen Verhältnisse der Leser, nicht aber in die von den meisten orthodoxen Protestanten angenommene Zeit vor dem Apostelconvent. Der ganze Brief ist ein lauter, ernster Ruf zur Umkehr! Die Leser haben sich bereits weit von dem Ideal christlicher Sittlichkeit entfernt. Es sind nicht gewöhnliche Fehler einzelner, es sind Erscheinungen eines allgemeinen sittlichen Verfalls, die Jacobus zu rügen hat. Diese aber sind für die Zeit der ersten Geistesausgiessung a priori nicht anzunehmen und werden durch den Bericht der Apostelgeschichte (Kap. 2 u. 4) thatsächlich ausgeschlossen[3]. Die Gründe für eine frühere Abfassung sind dagegen wenig beweiskräftig. Der Gebrauch des Wortes συναγωγή weist nicht auf eine Zeit hin, wo Christen und Juden noch gemeinsamen Synagogendienst hatten — hiervon wissen wir überhaupt nichts —, sondern zeigt, dass die Judenchristen den bekannten Terminus technicus auch später noch beibehalten haben[4]. Für die gänzliche Separation von den Juden aber spricht der Umstand, dass sie bereits einen eigenen Con-

[1] Die für eine späte Abfassungszeit angeführten Parallelen zu Clem. Rom. und Hermas sprechen für die Priorität des Jacobusbriefes, nicht umgekehrt.

[2] So die meisten katholischen Erklärer.

[3] Was Mayor (The Epistle of St. James [London 1892] p. cxxvi) dagegen anführt, sind Einzelfälle von geringerer Bedeutung und betreffen meist gar nicht einmal Christen.

[4] Für christliche Gemeinde, die zwar seit Paulus meist ἐκκλησία heisst, findet sich συναγωγή noch bei Hermas, Ignatius, Commodianus, Epiphanius.

fessionsnamen tragen (2, 7). Ebensowenig lässt sich aus der allgemein gehaltenen Adresse etwas für die Zeitbestimmung gewinnen. Von dem Apostelconvente ferner ist keine Rede, weil seine Fragen die Leser des Jacobusbriefes in keiner Weise berührten. Der dogmatische Standpunkt des Jacobus, den man „primitiv" genannt hat, ist nicht vor- noch nachpaulinisch, aber singulär[1]. Er soll auch „reflexionslos" sein. Paulus aber habe die Urzeugen zur Reflexion und weitern Lehrbildung angeregt, also falle er vor Paulus. Wir antworten mit einem protestantischen Urtheil, das mit einem allgemeinen Bedauern über die Urzeit gefällt wird: keiner der nachpaulinischen Schriftsteller habe die paulinischen (= protestantischen) Gedanken richtig erfasst und ausgebildet. Wie erwartet man es nun gerade von dem Judenapostel Jacobus? Die Reflexion ist ferner subjectiv; sie wird nicht nur von der Bildung und Individualität des Autors, sondern auch von derjenigen der Leser und deren geistigen Bedürfnissen in hohem Grade beeinflusst.

Die rationalistische Kritik verhält sich zum Brief ganz negativ; er soll nur als nachapostolisches Schriftproduct begreiflich sein. Es genügt, ihre Gründe bloss anzuführen. Die Betonung der Werke falle in die Zeit „des anbrechenden Katholicismus"; ebenso die Angabe über einen eigenen Priesterstand mit abgegrenzten Functionen (Oelsalbung). Die Stelle 5, 14 verrathe Spuren „gealterter Wunderkräfte" und „einen gewissen Rest von Wunderbegabung", die sich auf die Presbyter vererbt habe. Die Empfehlung der Barmherzigkeit 2, 13 klinge „essenisch" u. s. w. Es muss schwach um die Hypothese bestellt sein, wenn sie mit solchen „Gründen" gestützt werden soll. Es soll nun aber einmal die Entstehung des Christenthums erklärt werden nach dem berühmten Dreitact: Paulinismus, Antipaulinismus, Vermittlungsstandpunkt — und dabei kann man Jacobus nur am Ende verwerthen.

[1] Die Dürftigkeit des dogmatischen Gehaltes des Briefes wird sehr übertrieben. Vgl. dagegen W. Schmidt, Der Lehrgehalt des Jacobusbriefes. 1869.

Anhang.

(Zu S. 92.)

Auch hinsichtlich des Leserkreises macht sich eine starke Verschiedenheit der Meinungen geltend. Estius denkt an „solos Judaeos“ (scl. fideles), Cornelius a Lapide fügt noch die „fideles ex gentilitate conversi“ hinzu; Beda nimmt auch die Heiden nicht aus. Hug dehnt die Adresse auf die gesamte jüdische Nation aus, den palästinensischen Theil eingeschlossen. Neuere protestantische Kritiker deuten dieselbe vom geistigen Neu-Israel und erklären Leserkreis wie Verfasser als heidenchristlich. Ganz unbegreiflich ist, wie man an Heidenchristen denken konnte. Jüdisch-christliche Verhältnisse und Fehler werden doch in jedem Kapitel vorausgesetzt. Jüdisch ist die gerügte Streit- und Lehrsucht, jüdisch die äussere Religionsauffassung, jüdisch das Murren gegen Gott und Menschen, jüdisch die Vorliebe für Glanz und Geld, jüdisch die Schwurformel „beim Himmel“, „bei der Erde“. Auf jüdische Verhältnisse weisen die Bezeichnung „Synagoge“ für Gotteshaus, κύριος σαβαώθ (5, 4), Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ ἡμῶν (2, 21), die Betonung des Glaubens an „einen Gott“ (2, 19), der technische Ausdruck νόμος, die supponirte Bekanntschaft mit dem Alten Testamente, besonders mit der Geschichte Jobs, Elias' und der Propheten. Jüdisch ist endlich auch die Aufschrift: ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ. Man könnte danach an wirkliche Juden denken, wenn nicht das vorgesetzte θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος einer solch falschen Vermuthung von vornherein entgegenspräche. Die weitere Lectüre des Briefes zeigt denn auch bald, dass Christen gemeint sind, die dasselbe Glaubensbekenntniss mit dem Apostel theilen und deshalb von ihm als ἀδελφοί μου ἀγαπητοί angeredet werden. In

dem Zusatz ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ werden die Leser als ausserpalästinensisch bestimmt. Die Diaspora der Juden dehnte sich in jener Zeit über die ganze civilisirte Welt aus[1]. Aus den verschiedensten Ursachen war schon früh das Volk freiwillig und gezwungen nach allen Winden hin ausgewandert. Es erhielt sich jedoch überall seine jüdische Eigenart, wusste sich in den Besitz allerlei socialer und politischer Rechte zu setzen und besass überall freie Religionsübung. Aus den Heiden wusste es bei seinem bekannten Bekehrungseifer manchen Proselyten zu gewinnen, und zwar waren es meist die edlern Elemente aus der vornehmen Heidenwelt, die sich ihm anschlossen. Mit Jerusalem blieben die Diasporajuden in lebhaftem religiösen Connex. Am ersten Pfingsttage waren anwesend Juden und Judengenossen aus Parthien, Medien, Elamitis, Mesopotamien, Kappadocien, Pontus, Asien Phrygien, Pamphylien, Aegypten, Cyrenaica, Rom, Kreta, Arabien. Wo in der weiten Diaspora sucht nun Jacobus seine Leser? Aus innern Gründen sind wir gezwungen, die Grenzen sehr zu verengen. Jacobus schreibt an judenchristliche Gemeinden. Wir premiren den Ausdruck „judenchristlich" jedoch nicht so, dass wir jeden Heiden oder einstigen Proselyten ausschliessen. Christengemeinden ohne jegliche heidnische Elemente wird es wohl nie und nirgends, selbst nicht in Jerusalem gegeben haben. Es genügt, Gemeinden anzunehmen, die in ihrem wesentlichen Bestande sowie in ihrer äussern Lebensführung jüdisch-nationales, in ihrem religiösen Wandel judenchristliches Gepräge trugen. Solche Gemeinden dürfen wir nun gewiss nicht in allzuweiter Entfernung von Palästina suchen. Ueberblicken wir ferner die kirchliche Gemeindeentwicklung dieser Zeit, so schliesst sich das paulinische Missionsgebiet, die Länder von Kleinasien westwärts bis Rom und Spanien, von selbst aus. An den nördlich gelegenen Theil der Diaspora, Pontus, Galatien, Kappadocien, Asia minor und Bithynien, wendet

[1] Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II (1886—1890), 493—513. O. Holtzmann, Neutestamentliche Zeitgeschichte (1895) S. 177—185.

sich einige Jahre nach der Abfassung des Jacobusbriefes[1] der Apostel Petrus mit seinem ersten Briefe. Der Jacobusbrief war wohl in dieser Gegend nicht bekannt geworden. Aegypten und Mesopotamien endlich liegen zu fernab, als dass wir dort judenchristliche Gemeinden vermuthen dürften. Somit bleibt der nächstgelegene nordöstliche Theil der Diaspora übrig. Wir denken an Syrien, Cölesyrien, das Ostjordanland, die Dekapolis (Damaskus, Pella)[2]. Dieser Theil war am stärksten von Juden bevölkert. Alexander der Grosse und die Diadochen hatten besonders den Osten von Palästina stark hellenisirt; Herodes und seine Nachfolger machten dann durch Gründung von Kolonien die griechische Cultur stabil. Indem wir so den Leserkreis enger begrenzen, erklärt sich auch besser die genaue Bekanntschaft des Autors mit den Zuständen seiner Leser, die Unmittelbarkeit, Lebhaftigkeit und Originalität der Darstellung; Jacobus schildert die Dinge wie aus eigener Anschauung. Noch eine andere Eigenthümlichkeit des Briefes dürfte uns nach Syrien und besonders nach der Dekapolis weisen; es ist der in dem ganzen Briefe stark betonte sociale Unterschied zwischen den Gläubigen und ihren reichen Bedrückern. Gerade in genannten Ländern herrschte ähnlich wie zu Jerusalem eine grosse Rang- und Standesverschiedenheit. Wer sind nun die gerügten „Reichen"? Es ist an verschiedenen Stellen von πλούσιοι die Rede, aber nicht stets in gleicher Bedeutung. Zweifellos ist 1, 9—10 der christliche Reiche gemeint. Dies folgt aus der Analogie zwischen den zwei Sätzen, welche gebieterisch die Ergänzung von ἀδελφός zu ὁ πλούσιος fordert. Im fünften Kapitel sind die Reichen als solche gemeint, die ihre Hoffnung auf den Reichthum setzen, ohne Unterschied, ob sie Christen sind oder nicht. Im zweiten Kapitel endlich straft Jacobus die reichen Unterdrücker: es sind Ungläubige, Lästerer des Namens Gottes, Ankläger der Christen[3]. Sind sie Juden oder Heiden?

[1] Nach Kaulen im Jahre 63.

[2] Vgl. Wandel, Der Brief des Jacobus (1869) S. 8.

[3] Vgl. Belser, Tüb. theol. Quartalschrift 1895, 292 ff.

Schwerlich sind es Heiden. Diese standen damals dem Christenthum noch gleichgiltiger gegenüber; nur wenn sie von Juden aufgestachelt wurden oder durch zeitliche Verluste sich geschädigt sahen (Apg. 19, 23), liessen sie sich zu einem momentanen Ansturm verleiten. Vollends gleichgiltig waren sie gegen die innern Dispute der jüdischen Secte, wozu sie das Christenthum rechnen mussten. Viel näher liegt es, an Juden zu denken, und zwar an solche der sadducäischen Richtung. Letztere treten besonders in der Apostelgeschichte feindlich hervor. Die scharfe Entschiedenheit, womit die christliche Lehre weltliches, hochfahrendes Wesen verurtheilte, mochte neben dem täglich sich mehrenden Abfall der Juden an die Sache Jesu der Hauptgrund der sadducäischen Feindschaft sein. Aus der Geschichte der paulinischen Missionsthätigkeit erfahren wir, wie geneigt die Juden waren, die verhassten christlichen Prediger vor das Tribunal zu schleppen, in dessen Verwaltung sie dank eines römischen Privilegs noch vielerorts selbständig waren. Weil es jüdische Volksgenossen sind, die die armen Christen bedrücken, deshalb kündigt ihnen Jacobus auch in alttestamentlichem Straftone die Rache Gottes an: „Siehe, der Lohn der Arbeiter, welche eure Grundstücke abgeerntet haben, und der von euch vorenthalten worden, schreit, und ihre Rufe sind in das Ohr des Herrn der Heerscharen gedrungen“ (5, 4; vgl. 3 Mos. 19, 13. 5 Mos. 24, 14 f.).

PB-37336-SB
5-08T
C

book pocket

BS
2655
J8
B38

Bartmann, Bernhard, 1860-1938.
St. Paulus und St. Jacobus über die Rechtfertigung. Freiburg im Breisgau, Herder, 1897.
ix, 163p. 24cm. (Biblische Studien, 2. Bd., 1. Heft)

1. Bible. N.T. Epistles of Paul--Theology. 2. Bible. N.T. James--Theology. 3. Justification--Biblical teachings. I. Title. II. Series.

226316

CCSC/mmb